

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA LAÏCITÉ, ÉTAT DES LIEUX

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

ALAIN RIOUX

JUILLET 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

A Arthémise Martineau-Carbonneau,
*ma feue grand'mère, qui eut tant
voulu étudier.*

A Blanche Rioux, *ma tante, qui m'a
permis ce qu'elle n'a pas eu la chance
d'entreprendre.*

A l'orée de ce mémoire, nous tenons particulièrement à témoigner notre reconnaissance à Madame Josiane Boulad-Ayoub, de la Société Royale du Canada, professeur titulaire et titulaire de la Chaire Unesco d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique, pour son inappréciable support, comme directrice de ce mémoire.

Nous tenons, également, à souligner l'apport soutenu et les judicieux conseils de Madame Leydet, professeur de philosophie au département de philosophie de l'UQAM, ainsi que ceux de Monsieur Yves Couture, professeur de science politique, de la même institution.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I: A LA RECHERCHE D'UN JUSTE CONCEPT.....	5
1.1 Dimension matérielle de la laïcité.....	6
1.2 Le sens d'une histoire.....	8
1.3 Dimension formelle de la laïcité.....	14
1.4 Concept d'autonomie et laïcité (hypothèse de travail).....	16
1.5 Vérification de l'hypothèse.....	18
1.6 L'autonomie, principe radical de la laïcité.....	24
1.7 Conclusion.....	29
CHAPITRE II : LES MÉANDRES DE LA LAÏCITÉ SOCIALE.....	31
2.1 Introduction.....	31
2.2 L'exode de la religion et la laïcité sociale.....	32
2.3 Définition de la laïcité sociale.....	34
2.4 La laïcité sociale et l'éthique de Gauthier.....	40
2.5 La laïcité sociale, avatar de la notion d'autonomie.....	44
CHAPITRE III : LA CITOYENNETÉ DIFFÉRENCIÉE DE KYMLICKA.....	54
3.1 Introduction.....	54
3.2 Aspect théorique du projet de Kymlicka.....	55
3.3 Aspects pratiques du projet de Kymlicka.....	59
3.4 Définition de la citoyenneté différenciée.....	67
3.5 La citoyenneté différenciée, synthèse des laïcités sociale et politique.....	69
3.6 Conclusion.....	70

CONCLUSION : LA RÉPUBLIQUE PÉRENNE	74
4.1 Critique des tenants de la laïcité sociale.....	78
4.2 Viabilité de la laïcité politique.....	82
4.3 Pertinence de l'entreprise de Gauchet.....	95
BIBLIOGRAPHIE.....	99

RÉSUMÉ

Loin de se cantonner à la notion triviale de simple séparation Église/État, la laïcité classique, selon Marcel Gauchet, est plutôt le mouvement propre de l'autonomie participative du corps politique. Ce mouvement, se dédoublant en État et société, autorise tant l'autonomie de l'État, face à toute idéologie (laïcité), que celle des individus de la société civile (libertés politiques et civiques.).

Or, un avatar de cette laïcité, la laïcité sociale, tentant de repenser l'autonomie politique, selon un rapport de proportionnalité, entre l'État et les individus, exige, sur le modèle de la négociation marchande, comme l'illustre, avec beaucoup d'à-propos la réflexion éthique de David Gauthier, que l'autonomie de tout un chacun émane non plus de la généralité de la participation politique mais, plutôt, de la reconnaissance juridique de chaque singularité.

La question s'est alors posée de savoir, si le modèle prévalent de la laïcité devrait désormais se penser comme forme politique ou réalité sociale. Autrement dit, la laïcité classique, structure politique de la cité, doit-elle céder le pas à cette matière sociale, en constante renégociation, selon la transposition des principes de la société de marché, qu'est la laïcité sociale?

On a bien tenté de concilier ces deux formes de laïcité, sous le concept de citoyenneté différenciée, comme s'y est ingénié Will Kymlicka, mais l'autonomie, étant un concept exclusif, les deux formes de laïcité, politique et sociale, parce que régies par deux ordres différents de rapports à l'autonomie, relation participative, pour la laïcité classique, analogie de proportionnalité, pour la laïcité sociale, s'avèrent incompatibles.

De plus, nous rappelant que toute société est immédiatement politique, Julien Freund nous apparaît faire cause commune avec Gauchet et répudier toute admission de quelque version sociale de la laïcité. Car, la laïcité, étant forme politique d'une matière sociale, qu'elle unifie et clôt, ne peut tolérer, sans se nier, le fractionnement ou la démultiplication de cette matière, comme la reconnaissance juridique des singularités individuelles nous y conduit, ainsi qu'y aspire la laïcité sociale, sans compromettre la stabilité et l'existence même du corps politique.

Ainsi, le plaidoyer de Gauchet pour la laïcité classique, forme politique de la cité, est-il conforté dans ses droits. La laïcité est, donc, l'expression unique du dédoublement autonome du corps politique, en État et en société. En outre, l'autonomie politique, consacrée par ce dédoublement, s'offre à elle-même son propre *a-venir*, en tant qu'*auto-nome* ou *pro-jet*. De sorte que, loin de se pétrifier en forme politique abstraite, la laïcité classique est bien plutôt le gage dynamique de la survie et de la stabilité de toute cité démocratique.

Gauchet Laïcité Freund Multiculturalisme Kymlicka

INTRODUCTION

Il n'est d'intéressant que les religions. (Baudelaire)

Ce mot célèbre du poète, dont la fortune semble nous poursuivre jusqu'à nos jours, dénonce déjà tout un programme, que ce bref essai tentera de défendre, tant en examinant les limites que le champ d'application. En effet, après vingt-cinq siècles de péripéties, l'essence de la démocratie, l'autonomie participative, a paru, depuis le début du XXe siècle, atteindre son équilibre et sa vitesse de croisière, par son énonciation laïque, telle que consignée par la loi française de 1905, et enregistrée, ultérieurement, par les Constitutions des IVe et Ve Républiques.

Or, voilà que, depuis une quarantaine d'années, une certaine force-larvée-paraît s'insinuer dans les esprits, qui tente de ré-interpréter la laïcité républicaine, dans le sens d'une singularisation certaine, la laïcité sociale. Cette version inédite de la laïcité essaie de s'emparer de la notion-clé de la laïcité classique, le concept d'autonomie, pour le transposer sur le registre d'une prévalence *foncièrement* individuelle, au moyen d'une judiciarisation des réclamations les plus diverses. Signe des temps, cette ré-appropriation de la notion d'autonomie, coïncidant avec le triomphe apparent d'un certain libéralisme, paraît traduire le concept marchand de la négociation, au sein de la cité, comme herméneutique contre-culturelle de la laïcité classique.

En d'autres termes, de la laïcité politique, comme expression de l'autonomie participative de tous, sommes-nous conduits à la gestation d'un nouvel avatar du concept-clé de la démocratie, sous forme de laïcité sociale. Celle-ci, contrairement à la version classique de la laïcité, ne fonctionne plus selon les balises d'une analogie de participation entre l'État et les individus mais s'exprime, plutôt, selon les impératifs d'une analogie de proportionnalité, entre ces deux termes du corps politique.

Or, de là à revenir au religieux, dont l'émancipation politique a exigé deux millénaires et demi, en terme de laïcité, il n'y a qu'un pas. Car, toute cité doit, pour se maintenir, être structurée par quelque forme, reliant, tout un chacun de ses commettants, en une représentation partagée d'une fin à atteindre ou à réaliser: le Bien commun. De sorte que, la laïcité sociale, conçue comme singularisation, voire fragmentation, de l'autonomie participative de la démocratie républicaine, essence même de la laïcité politique, nous pose le défi de trouver un rapport structurel de la cité qui ne soit ni religion, ni autonomie participative. Sera-ce celui de la négociation marchande, constamment instable, par définition? Ainsi, le mot de l'Auteur des *Fleurs du mal* ne paraît plus si périmé, dans l'incertitude politique où nous plonge la nouvelle exégèse contre-culturelle, voire existentialiste, de l'autonomie démocratique: la laïcité sociale.

Car, la mobilité du phénomène de négociation pourrait bien nous ramener au religieux, que le pacte laïc semblait avoir défendu, en lui posant de justes limites qui, à la fois, le clôturaient et le protégeaient, compte tenu que toute société politique exige une structure stable, religion ou autonomie républicaine, pour se conserver et se perpétuer. Or, puisque la notion classique de la laïcité semble altérée, voire répudiée, par sa version sociale, le danger est grand d'un retour en force du religieux, régissant et sauvegardant le politique.

C'est pourquoi, dans cette perspective, notre mémoire se proposera de répondre à ce problème majeur posé par la laïcité sociale: la laïcité est-elle une forme politique *choisie* ou une réalité sociale *judiciarisée*? Autrement dit, est-ce le concept général d'autonomie participative, qui doit gérer la cité, ou bien la renégociation constante, de l'autonomie de chacun, sous les regards bénisseurs du pouvoir politique, réduit au simple rôle de garant des droits?

A cette question, qui sera la trame de notre discussion, nous avons sollicité l'avis d'experts solides et assez en vue. D'abord, Marcel Gauchet, auteur du *Désenchantement du monde*, illustrera, pour nous, la thèse de la laïcité politique ou classique. Puis, David Gauthier, par son ouvrage, *Morale et Contrat*, nous permettra de configurer la notion de laïcité sociale, dénoncée par Gauchet. Ensuite, Will Kymlicka qui, avec sa *citoyenneté*

multiculturelle, nous offrira une tentative passablement convaincante de réconciliation entre ces deux avenues, assez antagonistes, de la laïcité, tout en reconnaissant à l'une des deux la primauté. Enfin, Julien Freund, en suivant le propos de son classique *Essence du politique*, sera consulté pour interroger plus à fond le bien fondé de la position de Gauchet et, par ricochet, sera appelé à nous aider à dénouer les termes mêmes de notre problématique.

Certes, ce choix se justifie d'autant plus que la notion d'autonomie, à l'instar de celle de l'être, peut être figurée, soit comme analogie de participation (Gauchet), ou bien comme analogie de proportionnalité (Gauthier), ou encore comme réalité trans-politique, ou transcendante, assumant les deux analogies (Kymlicka). Or, si la notion d'être ne semble guère pouvoir se décliner plus avant, selon la tradition classique de l'ontologie, combien plus le concept d'autonomie devra se restreindre à ces trois points de vue sus-nommés. Car, il est évident que l'extension de la notion d'être l'emporte sur celle d'autonomie. De sorte que, nous croyons que le choix de Gauchet, Gauthier et Kymlicka cerne, et couvre amplement, le champ d'investigation nécessaire à une juste appréciation de notre discussion.

Enfin, en ce qui concerne Freund, utilisé, au sein de ce mémoire, comme approfondissement de la pertinence de la thèse de Gauchet, il nous suffira de noter, en paraphrasant le *Lalande*, que la politique a trait à l'autonomie du corps civique. Or, il est notoire que l'idée même d'autonomie emporte celles de liberté et de délibération et, par conséquent, de réalisme politique. C'est pourquoi, tablant sur cette acception *usuelle* du concept d'autonomie, nous n'avons pas estimé excessif d'avoir recours aux lumières d'un des grands théoriciens, dont la réputation n'est plus à faire, du réalisme politique, Julien Freund, pour nous permettre de sortir de la contradiction qui a stimulé toute notre réflexion.

Ainsi, à l'aide de ces auteurs, nous espérons pouvoir offrir un éventail solide des points de vue ayant trait à la laïcité, et, partant, une réflexion convaincante, du moins pertinente, sur le sujet abordé. De sorte que, si nous attrapons notre but, soit: de répondre convenablement à notre interrogation de départ, nous pourrions nous estimer heureux, sans excès, d'avoir pu jeter quelqu'éclairage sur ce complexe débat.

A cette fin, nous débuterons ce mémoire par l'analyse du concept de laïcité classique ou politique, en tâchant, à l'aide de l'oeuvre de Gauchet, d'en établir, par une lecture serrée de son histoire, le concept le plus juste possible. Ensuite, notre discussion s'attaquera à la notion de laïcité sociale, énoncée par Gauchet, en nous appuyant sur l'éthique de Gauthier, afin d'en comprendre la possibilité et la viabilité politique. Puis, nous présenterons la tentative de conciliation de Kymlicka, laquelle réserve, bien sûr, la primauté à l'une des deux versions de la laïcité, nous permettant, potentiellement, de trancher le noeud de notre essai. Enfin, en guise de conclusion, nous évaluerons la pertinence de chacune des thèses présentées et tenterons, pour terminer, de démontrer la viabilité politique de la position retenue. Ainsi, serons-nous à même de résoudre notre problème de départ et de contribuer, selon nos faibles lumières, à poser quelques balises sur ce chemin jonché d'obstacles que constitue la question de la laïcité, dans notre monde post-moderne.

CHAPITRE I

À LA RECHERCHE D'UN JUSTE CONCEPT

S'il est bien un épisode important au sein de toute recherche, c'est évidemment celui qui en détermine toute la suite. Ainsi, il s'agira, au cours de ce premier chapitre, de déterminer, avec le plus de justesse possible, ce que recouvre la notion classique de laïcité, qui gèrera tout l'avenir de notre future discussion.

Souvenons-nous, à cet effet, que l'enjeu de notre entreprise consiste à donner une réponse convenable à l'alternative suivante: la laïcité est-elle un concept politique ou une réalité sociale? Devrait-on orienter notre pratique politique dans le sens d'un juridisme social à teinture démocratique ou bien du côté d'une praxis citoyenne républicaine, exerçant sa pleine souveraineté? En d'autres termes, faut-il traiter de la laïcité en la considérant en tant que simple réclamation sociale, au nom du droit, démocratiquement institué mais pratiquement négligé, ou bien la comprendre en tant que décision politique souveraine de l'autonomie du peuple, exercée de façon dynamique? Une décision qui se déploie en laïcité et a pour conséquence de garantir l'autonomie de tous, en général, et de chacun, en particulier? En fin de compte, quel est le rôle du peuple en démocratie: social ou politique?

La tâche essentielle qui nous occupera, dans ce chapitre, consistera à établir la possibilité d'entendre la laïcité comme concept politique. Aussi, afin de vérifier si la perspective politique et conceptuelle de la laïcité tient la route, nous emploierons le schéma classique de la recherche scientifique. L'usage de ce schéma commode nous permettra d'exposer le point de départ de l'alternative, qui fonde toute la discussion de cette étude.

Ainsi, ce chapitre se détaillera de la façon suivante : d'abord, l'exposition de la conception communément reçue de la laïcité et l'étude de son émergence historique, de la Réforme à la loi de 1905, nous fourniront le matériau de base, à partir duquel nous pourrions travailler une notion convenable de la laïcité. Ensuite, suivant l'herméneutique de Marcel Gauchet, nous ferons nôtre sa version du concept de laïcité, en tant qu'hypothèse de travail, compte tenu de la particulière actualité de son oeuvre, au sein du débat contemporain sur cette question. Nous vérifierons la pertinence de notre exégèse du développement historique de cette notion, afin de parvenir à serrer le plus près possible une juste énonciation de celle-ci. Enfin, à l'aide de la notion de laïcité, ainsi éclaircie, nous aborderons la discussion de la question posée au chapitre suivant.

1.1

Dimension matérielle de la laïcité

Avant d'approcher la question de la laïcité proprement dite, encore faut-il en situer l'aire de jeu. La laïcité est, *mutatis mutandis*, une relation politique et, en tant que telle, ainsi que Julien Freund, auteur de *l'Essence du politique*, référence incontournable en la matière, en tant que classique de la science politique moderne, l'a définie, elle repose sur :

l'activité sociale qui se propose d'assurer par la force, généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité politique particulière en garantissant l'ordre au milieu de luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts. (J. Freund, 1986(1965), p.751)

Aussi, en tant que réalité politique, et puisque l'essence du politique consiste dans le monopole de la possession de la violence légitime ou de la contrainte au service du droit, la laïcité semble devoir se décliner comme une des deux grandes finalités de toute unité politique ou cité : idéologique ou laïque. Car, c'est un fait avéré depuis longtemps, qui n'avait certes pas échappé à la sagacité d'un Benjamin Constant, que toute cité pouvait s'orienter selon deux fins : ou bien idéologique, selon que la fin de l'État est le bien commun, conçu comme une conception particulière de la vie bonne, d'où promotion politique d'une idéologie particulière à l'exclusion des autres idéologies, ou bien laïque, selon que la fin de

l'État consiste dans le juste, la reconnaissance du *soi* de tous: sa liberté. Le politique considère, alors, comme illégitime toute contrainte idéologique. Il y a donc proclamation de la liberté de conscience. Il en découle un rôle strictement impartial et arbitral pour l'État. L'arbitrage de l'État permet le jeu de la concurrence des idéologies, tout en préservant sa propre impartialité et la liberté de chacun. L'État est, ici, au service de toutes les conceptions et de la laïcité, *lato sensu*, et non d'une conception particulière du bien.

Ainsi, en tant que concept politique, la laïcité suppose la séparation du bien et du juste, le juste, étant universel, parce que supposant la liberté de tous, et le bien, en tant que recherche libre et, par là, individuelle, du bonheur. Le politique, parce qu'arbitre, est au service du juste, puisqu'universel, comme représentant du *laos*, pendant que les idéologies sont considérées comme compétences particulières et libres, sans incidences politiques.

Néanmoins, quoiqu'en possession d'une première approximation de la notion de laïcité, encore faut-il en étayer l'Histoire. Car, comme réalité politique, la laïcité s'inscrit au sein des activités civiques de l'homme, dont l'Histoire est la recension la plus adéquate. En effet, si on en croit Freund, la première série de difficultés d'une science de l'action politique :

a pour origine la dualité insurmontable de l'action et de la science que le politologue est forcé de prendre en charge faute de pouvoir la vaincre. Par essence, l'action est singulière et se développe au milieu d'une infinité de circonstances réfractaires à la généralisation scientifique. (Freund, 1986(1965), p.13)

Or, parce que « Les régimes se succèdent, les techniques de gouvernement se transforment, mais on retrouve partout certaines conditions spécifiques et permanentes qui permettent d'identifier les relations dites politiques » (Freund, 1986(1965).p.91), c'est pourquoi, l'Histoire seule est à même de nous fournir le tissu événementiel, suffisant et nécessaire, pour nous permettre d'y opérer une exégèse efficace de la notion de laïcité.

1.2

Le sens d'une histoire.

Laïcité et société

Au départ, nous pouvons donc admettre, sans trop d'erreur, que si la laïcité consiste, formellement, en la séparation réciproque de l'Église et de l'État, de l'Idéologie et de la Loi, elle coïncide, matériellement, avec la promotion politique du peuple.

En effet, dès qu'on remonte à l'origine de la laïcité, on la voit plonger ses racines au sein de la révolution religieuse - tout autant que politique - que fut la Réforme protestante du XVI^e siècle. Certes, il n'était évidemment pas question, à l'époque, de séparation de l'Église et de l'État, ni pratiquement ni théoriquement. Car, dans l'orbe de chrétienté, dans laquelle explosa la requête du libre-examen, thématifiée théologiquement par le principe herméneutique du *sola fide* luthérien, une aussi exorbitante prétention était impensable, sous peine de jeter le discrédit sur toute l'aventure spirituelle du protestantisme.

C'est ainsi, à tout au moins, qu'on le comprit, lors de la funeste guerre des paysans de 1525. C'est aussi ce que craignirent les détracteurs du *rossignol de Wittenberg*, lesquels s'acharnèrent à menacer que: « si dans la chrétienté, tous sont prêtres et personne, pape, alors, de même pour l'Empire... » (Théobald Süß, 1966, p.74)

Le danger était réel, d'autant que les tyranneaux de ce temps, grands ou petits, rois ou hobereaux, étayaient la pertinence de leur fonction-et de leurs exactions- sur les *justifications* (sic!) théologiques de religieux en mal de prébendes...

Cependant, si au sein de la Réforme, il ne fut pas tant question de séparation mais de substitution religieuse, l'éclatement du monolithisme religieux médiéval, qu'elle provoqua, ne tarda pas à entraîner une nécessaire co-existence politique des églises et de l'État, étant donné la relativisation institutionnelle du religieux, exigée par la pluralité d'églises, dont aucune n'était reconnue infaillible, et, d'autre part, par la transformation du rapport laïc/clerc.

Cette transformation était la conséquence directe de la promotion intellectuelle du laïc, lequel dut être instruit pour participer au culte, et de la désacralisation corollaire du statut du prêtre, qui passa d'essence à fonction, compte tenu de l'importance radicale que prit, alors, l'arbitrage du Livre saint. Ainsi, cette relativisation institutionnelle du religieux et cette co-existence ecclésiale obligèrent-elles, à une inévitable tolérance politique, les diverses instances du pouvoir.

Or, tolérer, admettre la différence, voire la dissidence, religieuse, pour l'État uniforme, impliquait déjà une certaine disjonction implicite dans son rapport avec la religion officielle. Aussi, est-ce au sein de cette disjonction que se fit, au moyen de la subordination politique du religieux, petitement, en suivant les méandres de l'Histoire, le lit de la laïcité.

Car, c'est dans ce climat de désacralisation institutionnelle et de promotion populaire, intellectuelle, voire politique, du laïc, occasionnée par les deux règles maîtresses du protestantisme, *sola fide et sola scriptura*, lesquelles constituent les instances herméneutiques ultimes de cette foi, qu'émergea, au plan pratique et social, la séparation institutionnelle de l'Église et de l'État. Séparation qui eut lieu, d'abord, par la subordination de l'Église à l'État, puis, par la distinction constitutionnelle des deux ordres de gestion collective de la cité.

En effet, le *sola scriptura* et le *sola fide*, règles herméneutiques maîtresses du protestantisme, ne pouvaient, à la longue, que favoriser la laïcité, en promouvant l'individualisme, puisque, tant objectivement que subjectivement, c'était l'individu, et non l'institution, qui, en dernière instance, assumait le libre-choix de sa destinée. Ce libre-choix était d'autant plus important qu'il engageait toute la vie de la personne, dans son caractère le plus sacré: son salut. Car, le recours unique au texte sacré et aux lumières de la foi personnelle responsabilisait, en le libérant de toute tutelle, le croyant.

On ne s'étonnera donc pas que ce soit en terre protestante que les premiers cas de figures de la séparation de l'Église et de l'État prirent forme, sous l'aspect de la tolérance, de la liberté religieuse et, finalement, de la distinction des ordres politique et religieux.

D'abord, en Hollande, au XVIIe siècle, *la librairie générale de l'Europe* mit-elle au service de son mercantilisme, avant la lettre, ce ferment de tolérance, que représentait la diversité de la chrétienté plurielle, constituée par le protestantisme. De sorte que, favorisée par le commerce et la libre circulation des biens, la diversité des opinions, d'abord religieuses, ensuite de multiples ordres, put-elle aisément faire son chemin et dégager un espace de tolérance et de liberté, inédit dans l'obscurantisme ambiant.

Ensuite, le congrégationalisme anglais du XVIIe siècle, typiquement *réformé*, basé sur la notion de pacte d'individu à individu dans l'établissement de toute société religieuse, favorisa-t-il l'Indépendantisme anglais de la Révolution de 1648. Laquelle, sous son influence, réclama la reconnaissance de la liberté religieuse de l'individu, ce qui obligea le parlement anglais à octroyer une certaine latitude aux différentes organisations religieuses anglaises, surtout protestantes, et à entériner, ainsi, une forme implicite de subordination politique du religieux.

Néanmoins, la transposition politique la plus radicale de cette mentalité ecclésiologique fut celle du congrégationaliste Roger William qui, dès 1630, au Rhode Island, proclamait la laïcité pure et simple de la colonie, par séparation stricte et réciproque de l'Église et de l'État. La distinction constitutionnelle des ordres, certes, ne devant advenir qu'un siècle et demi plus tard, lors de l'inscription du premier amendement à la charte fédérale américaine :

Le Congrès ne fera aucune loi qui touche l'établissement ou interdise le libre exercice d'une religion, ni qui restreigne la liberté de la parole ou de la presse, ou le droit qu'a le peuple de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour la réparation des torts dont il a à se plaindre. (Henrot, 1966, p.263) .

Enfin, l'extension définitive de ce *mur de séparation* dut encore attendre, de 1787 à 1830, le Massachussets, pour accomplir la définitive émancipation religieuse des Etats-unis, Union et États.

1.2.2 Laïcité et politique

On l'aura compris, c'est, en premier lieu, la promotion institutionnelle du peuple, au sein de l'Église chrétienne, opérée par le protestantisme, après de multiples avatars (tolérance, subordination politique du religieux et séparation des ordres), qui réussit à porter ses fruits constitutionnels de laïcité. Or, si dans le monde anglo-saxon, ce fut la réalité sociale qui se métamorphosa en principe politique de laïcité, en France, il semble bien que ce fut la voie inverse que prit l'idéal laïc pour s'imposer, comme distinction des ordres.

Par ailleurs, on verra ces deux tendances converger vers l'inscription légale de la laïcité, puisque, si c'est bien un acte du pouvoir politique qui en imposa le principe, d'un autre côté, c'est dans le cadre républicain et en vertu de la morale contractualiste qu'on en justifia la pertinence. La loi de 1905, aboutissement de ces tendances, réussit ce tour de force de synthétiser, comme sa forme politique, les deux versions de l'itinéraire laïc, la version sociale et politique, au moyen de la notion de contrat social. Contrat social où le peuple, réalité sociale, érigé en souverain, principe politique, se dédouble en république et en sphère privée ou sociale, et inscrit le juste, traduit en termes de liberté et de droits de l'Homme, comme fin de l'ordre politique, reléguant les conceptions multiples du Bien au simple rang de réalités sociales. L'État, ainsi investi de la garde du Juste, se posa comme vecteur constitutionnel de la neutralité républicaine et de la séparation réciproque du Juste et du Bien, de l'Idéologique et du Politique, émancipé qu'il était de toute attache religieuse et idéologique, en vertu de cette mission constitutionnelle de promotion du Juste. Le caractère laïc de l'État y trouva sa caution et put, donc, en imposer les exigences, aux diverses institutions politiques et sociales de la Nation.

En premier lieu, c'est au sein de ce qu'il convient de nommer « Gallicanisme » qu'un premier cas de figure de laïcité, sous forme de distinction des ordres, fit timidement son apparition, en tant que subordination politique de l'Église.

C'est cette lame de fond qui, de Philippe le Bel à la constitution de l'État civil en 1791, établit cette subordination politique du religieux. Elle posa ainsi les fondements de la future séparation laïque, initiée par le Concordat de 1801, conclue par la loi de 1905 et codifiée par les Constitutions des IV^e et V^e Républiques, de 1946 et de 1958.

D'abord, cette laïcisation de l'État, sous forme d'émancipation religieuse du politique et de subordination politique du religieux, débuta par les démêlés de Philippe le Bel avec le pape en 1316 et se consolida par les différents traités royaux, dont les 4 articles du clergé de 1682. Ces édits eurent pour fin première de dégager l'autorité royale de toute tutelle étrangère, même religieuse. C'est ce désir de subordination politique du religieux qui culmina lors de la constitution civile du clergé et la constitution de l'état civil, en 1791. Par ces deux mesures, la République s'octroyait, d'une part, la structuration sociale du religieux et, d'autre part, se substituait à la structuration religieuse du social, en laïcisant les trois grandes étapes de la vie, par la laïcisation du registre civil: la naissance, le mariage et le décès.

Une fois en possession de l'exclusivité du pouvoir de structuration politique du social, il devenait possible pour l'État de distinguer les ordres de gestion collective de la société, en dissociant, par l'exercice d'une utile tolérance, Religion et Politique, Idéologie et Pouvoir. Ce fut le cas pour l'État, au départ, avec le Concordat de 1801, qui, parce que reconnaissant le statut officiel des religions catholique-romaine, protestantes et juives, et tolérant les autres cultes, se situait à un plan institutionnel distinct et supérieur à toute religion. Car, étant donné la fragmentation religieuse reconnue, l'État, appartenant à de multiples cultes, en général, ne s'identifiait donc à aucun, en particulier. L'État assumait, ainsi, une gestion politique du social, à un point de vue distinct et supérieur, à toute autre structuration collective de la cité.

Cette distinction des ordres acquise et cette séparation indirecte et intrinsèque laïque établie, un autre pas restait à franchir, dans tout ce processus d'émancipation religieuse du politique et de séparation réciproque de l'Église et de l'État. Ce fut l'office exclusif de la loi de 1905, exclusif même au plan international, puisqu'aucun État ne proclame *explicitement* la séparation de l'Église et de l'État ni aucune convention internationale. Car, en ne reconnaissant plus *officiellement* aucun culte et en les tolérant tous, la République menait à

terme la grande fracture laïque, implicite et latente depuis Philippe le Bel, et opérait ainsi la séparation réciproque du Bien et du Juste :

Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État.

TITRE PREMIER

PRINCIPES

ARTICLE PREMIER. - La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.

ART. 2.- La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. (*Journal officiel* de la République française du 21 mars 1905)

Ultérieurement, elle inscrira, dans ses textes constitutifs, cette notion de laïcité, sans toutefois la définir. De sorte que, c'est encore à la loi de 1905 qu'il nous faut nous référer, pour en détailler le contenu et l'esprit.

Or, comme nous l'avons précédemment remarqué, l'originalité de la loi de 1905 ne fut pas tant de consolider définitivement la séparation réciproque de l'Église et de l'État, puisque l'Amérique la devançait de plus d'un siècle à ce chapitre, mais surtout de synthétiser, comme sa forme politique, à l'aide de la notion de contrat social, les deux versions, sociale et politique, anglo-saxonne et française, de la laïcité. La loi de 1905 est la synthèse de la version sociale, en tant que séparation réciproque de l'Église et de l'État, et de la version politique, en tant que loi votée, en vertu de la souveraineté de la nation, autrefois figurée par le Gallicanisme du pouvoir royal, puis par le Concordat et, enfin, par le principe républicain, rendu effectif par la IIIe République.

Aussi, ce serait une lapalissade que de souligner le rapport étroit liant principe républicain et contrat social. De sorte que, force est d'admettre que la loi sur la laïcité fut édictée en vertu d'une conception politique particulière. Conception qui s'enracine au sein de la tradition contractualiste et est cautionnée par celle-ci.

Ce faisant, la signification de la loi sur la laïcité passait du caprice de quelques anti-cléricaux militants à celle d'une notion, ou forme, politique exprimant la configuration du pacte social du peuple souverain, réuni en corps. Car, la substitution téléologique du Juste au Bien, comme entéléchie de la cité, impliquée par la notion de laïcité, n'aurait pu se perpétrer ni se soutenir autrement que sur la base du dédoublement du peuple en souverain et en sujet. De cette façon, les droits, qui définissaient le peuple, en l'unissant dans sa généralité-la liberté, l'égalité, les droits de l'Homme, servirent de caution à ce dédoublement, en tant que norme suprême et non-normée de l'État. Ainsi, le Juste devenait-il la référence ultime de l'unité de la cité, dont l'État se faisait le garant et l'instrument. Ce qui dégageait l'État de toute implication religieuse et, réciproquement, émancipait l'Église de toute intrusion politique, par la relégation des différentes conceptions du Bien, au rang de réalités sociales, et la promotion du Juste, au rang de principe politique suprême, d'où la distinction des ordres en résultant.

Par conséquent, l'émancipation idéologique du politique, au moyen de cette fonction déontologique, promouvait-elle la neutralité constitutive de la République et la laïcité, de simple mesure légale, dévoilait bien plutôt son caractère essentiellement politique, en tant qu'attribut, ou forme politique, incontournable, de toute république fondamentalement démocratique, parce que fondée sur la constitution du peuple, au moyen de la notion de contrat social. Ainsi, selon ce que soutient Gauchet: « Rousseau conjoint les deux: la démocratie doit être radicale pour être maximale; seule la démocratie directe (la participation en personne à l'expression de la volonté générale) est à même d'assurer le règne de l'autonomie. » (Gauchet, 1988, p.57)

1.3

Dimension formelle de la laïcité

Aussi, on l'aura compris, la laïcité comme expression la plus stricte de la démocratie était-elle basée sur cette triple condition de possibilité : l'auto-constitution de la masse en peuple, en vertu d'un contrat radical et irréversible, lui procurant l'unité et l'autonomie

politique, le dédoublement du peuple en souverain et en sujet, en résultant, ouvrant la possibilité d'une distinction des ordres politiques et sociaux, et la stabilité de ce dédoublement, par la promotion du Juste comme norme suprême de l'État.

Or, c'est sur cet horizon d'autonomie, de distinction des ordres de gestion collective et de promotion du Juste que se détache la notion de laïcité. Car, la laïcité est, d'abord, l'affirmation de l'autonomie du peuple en face de toute autre forme de pouvoir. Ensuite, elle ne peut naître que grâce à la distinction des ordres de gestion collective de la cité. Enfin, seul le Juste, comme finalité de la cité, émancipe l'État de toute conception particulière du Bien et en garantit, en l'exigeant, la neutralité idéologique. Cette neutralité prend, de cette façon, forme, par l'affirmation de la laïcité de l'État. La laïcité est donc la notion la plus appropriée, pour l'expression du caractère essentiellement populaire de toute république. Ainsi conçue, la laïcité se rattache donc à la grande tradition contractualiste qui, de Hobbes à Kant, fonde, sur l'égalité libérale de ses commettants, sa pertinence et sa nécessité.

Evidemment, si on peut ultimement rattacher la laïcité à la tentative hobbesienne, ce n'est qu'en terme de contrat, puisque la fin de l'État ne se trouve pas être, chez Hobbes, le Juste mais le Bien, en tant qu'assurant la propriété à chacun et non pas la liberté. Car, la promotion téléologique de la cité, en termes de Juste et de liberté, est la caution ultime de la pertinence de la laïcité. Or, déjà, l'infléchissement de l'entéléchie du contrat, en ce sens, se fait sentir chez Locke, puisque la société recherche, selon lui, à assurer un droit, une loi naturelle antérieure à la cité et, donc, à promouvoir implicitement le juste comme fin de l'État. Le contenu et la manière d'atteindre cette fin de l'État seront thématiques par Rousseau, en termes de liberté et d'égalité, procurées par l'unification de la masse en peuple, au moyen du contrat, et par le dédoublement subséquent du peuple en souverain et en sujet. C'est ce dédoublement qui sera la condition matérielle de la laïcité.

Toutefois, c'est à Kant que revient le mérite d'avoir posé *explicitement* le juste et la liberté comme norme entéléchique unificatrice de la cité contractuelle :

La liberté en tant qu'homme dont on ne peut formuler le principe pour la constitution d'une communauté de la manière suivante : personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (c'est-à-dire à la manière dont il conçoit le bien-être des autres hommes); par contre, chacun peut chercher son bonheur de la manière qui lui paraît bonne, à condition de ne pas porter préjudice à la liberté d'autrui de poursuivre une fin semblable (c'est-à-dire de ne pas porter préjudice au droit d'autrui), liberté qui peut coexister avec la liberté de chacun grâce à une possible loi universelle. (Kant, 1985 (1793), p.65)

Par conséquent, c'est lui qui a *explicitement* relégué la recherche du bonheur et les conceptions du Bien au rang de la diversité du multiple, du social et de l'individuel.

C'est ainsi que chacun, à sa façon, de Hobbes à Kant, a posé sa pierre pour l'édification de la notion de laïcité. Ils ont contribué à magnifier cette notion du rang de triviale hostilité envers le sacré à celui d'attribut immarcescible de toute république relevant d'une véritable démocratie constitutionnelle, d'une authentique volonté populaire.

En conséquence, la loi de 1905, comme figure emblématique, de la promotion de la laïcité, et forme politique déterminée, pouvait-elle asseoir, conceptuellement, sa pertinence au sein d'une tradition philosophique contractualiste. Car, c'est au moyen de la substitution du juste au bien (Kant), comme fin de la cité, que l'État peut et doit se constituer laïc. De plus, c'est seulement par la notion de contrat (Hobbes, Locke et Rousseau) que la masse peut se métamorphoser en peuple et, ensuite, se dédoubler en sujet et en souverain (Rousseau). Ce dédoublement est la condition matérielle de la laïcité, par la distinction des ordres de gestion collective de la cité. Aussi, le mariage de la laïcité et de la démocratie est-il indissoluble, théoriquement, par la philosophie du contrat social, et pratiquement, parce que ce sont les deux plus éminentes républiques démocratiques, américaines et françaises, qui ont donné le jour au principe de laïcité. De sorte que, la laïcité se trouve être le visage et l'expression la plus adéquate de la démocratie, surtout républicaine, et la loi de 1905, le témoin le plus autorisé de cette nécessaire relation.

1.4 Concept d'autonomie et laïcité

Une première synthèse de ce parcours historique, selon une herméneutique inspirée de Marcel Gauchet, semble nous permettre de tirer les conclusions provisoires suivantes au sujet de la notion de laïcité: d'abord, au plan pratique, la laïcité ne se résume pas à ses aspects que

sont la laïcisation (cas français) ou la sécularisation. Elle doit plutôt être appréhendée en tant que sortie ou émancipation politique de la religion. Comme sortie de religion, la laïcité n'est pas athéisme, puisque les religions perdurent, mais fin de la structuration politique et sociale de la cité par la religion. Elle est indépendance face aux religions.

Ensuite, au plan théorique, la laïcité se manifeste comme autonomisation de l'Homme et transfiguration de la souveraineté politique, par la magnification de la liberté face à l'obéissance sacrale. La cité de l'homme est l'oeuvre de l'homme et non du divin. Le citoyen laïc est métaphysiquement un démocrate. Cela implique une métamorphose sociale et politique de la cité.

1.4.1

Hypothèse de travail

Autrement dit, la laïcité, au delà de toute distinction ou séparation des ordres politiques et religieux/idéologiques, au delà même de toute expression de la souveraineté populaire, n'est autre que l'exercice dynamique de l'autonomie politique de tous, en général, et de chacun, en particulier. Elle est forme politique structurante de la cité *démocratique*. Ce qui a pour conséquence, d'abord, la neutralité de l'État, quant à une quelconque idéologie, en vertu de son autonomie, autonomie de tous en général. Ensuite, dégagement d'un espace de droits civiques et de libertés politiques, pour chacun en particulier, par appropriation citoyenne. Car, la laïcité est foncièrement expression de l'autonomie du peuple, dont le caractère général(État) et particulier (individu) ne peut que lui être consubstantiel c'est-à-dire: autonome ou libre. Elle est donc, premièrement, caractère propre de l'autonomie populaire et seulement, en second lieu, déclinée en termes de distinction des ordres, de sécularisation ou de souveraineté politiques, réalités qui ne sont que des aspects de la laïcité mais non pas son âme même: *l'auto-nomie*.

1.5

Vérification de l'hypothèse

Bien que notre parcours historique et notre herméneutique de la définition classique de la laïcité viennent de nous fournir une perspective radicale à son sujet, la remise en cause de sa dimension politique, par sa version sociale, communautariste, esquissée en introduction, nous contraint à éprouver la raison d'être profonde de cette définition que nous venons d'obtenir, seul moyen d'en saisir la pertinence, ou bien, à tout le moins, de comprendre la possibilité de la métamorphose de cette notion politique en terme de laïcité sociale. C'est donc à la vérification de ce concept d'autonomie, permettant l'apparition de la notion de laïcité, que se dirigera le propos de la seconde partie de ce premier chapitre.

A cet effet, nous appuyant sur le principe selon lequel l'acte révèle l'être-*agere sequitur esse*, c'est au coeur même de la notion de laïcité, en tant qu'auto-promotion du peuple, selon le principe d'autonomie, qu'il semble que nous ayons à tourner nos regards. Pour ce faire, trois auteurs principaux viendront guider notre analyse à cet égard. D'abord, Emmanuel Mounier, chef éminent du mouvement personnaliste, en France, auteur d'essais brillants et fondateur de la revue *Esprit*, qui nous permettra de comprendre l'émergence de la notion d'autonomie, au sein de la pensée théorique occidentale. Ensuite, Marcel Gauchet, dont l'étude nous aidera à brosser les avatars de la notion d'autonomie jusqu'à sa promotion en terme de réalité politique, lors de son sacre en tant que laïcité de l'État, par la loi de 1905. Nous serons donc ainsi à même de mieux cibler la problématique de notre mémoire, en possession du concept moteur, ainsi validé, à l'origine même, selon toute apparence, du conflit opposant laïcité sociale et politique. La discussion et la solution du problème n'en deviendront que plus serrées et, partant, plus à même de fournir une piste solide de résolution.

D'entrée de jeu, selon Mounier, c'est le concept de Personne, véhiculé par le Christianisme, qui est à la base de notre notion contemporaine d'autonomie :

Le christianisme apporte d'emblée parmi ces tâtonnements une notion définitive de la personne. On mesure mal aujourd'hui le scandale total qu'elle était pour la pensée et la sensibilité des Grecs :

1- Alors que pour eux la multiplicité était un mal inadmissible pour l'esprit, il en fait un absolu en affirmant la création *ex nihilo* et le destin éternel de chaque personne. [...]

2-L'individu humain n'est pas le croisement de plusieurs participations à des réalités générales (matière, idées, etc.), mais un tout indissociable dont l'unité prime la multiplicité, parce qu'elle a racine dans l'absolu.

.....
6- Cet absolu de la personne ne coupe l'homme ni du monde ni des autres hommes. L'Incarnation confirme l'unité de la terre et du ciel, de la chair et de l'esprit, la valeur rédemptrice de l'oeuvre humaine une fois assumée par la grâce. L'unité du genre humain est pour la première fois pleinement affirmée et deux fois confirmée: chaque personne est créée à l'image de Dieu, chaque personne appelée à former un immense Corps mystique et charnel dans la Charité du Christ. [...] La conception même de la Trinité, qui nourrit deux siècles de débats, apporte l'idée étonnante d'un Etre suprême où dialoguent intimement des personnes, et qui est déjà, par Lui-même, la négation de la solitude.

Cette vision était trop neuve, trop radicale, pour porter d'un coup tous ses effets. Levain de l'histoire, aux yeux du chrétien, elle les développera jusqu'à la fin de l'histoire. (Mounier, 1971(1949), pp.11-12)

Autrement dit, dans la Personne du Christ, où se trouve affirmé tout le mystère chrétien: Création, Incarnation, Rédemption et Trinité, tout le genre humain y est affirmé personnel et autonome. C'est donc chaque être humain, en tant que personne ou être autonome, qui est convié à l'existence dans le Christ. Ce qui signifie que chaque être humain a une valeur individuelle autant que collective, comme personne: parce que membre du Corps mystique du Christ. On comprendra qu'en situation de chrétienté, cette importance dévolue à chaque personne, comme tout et comme individu, parce que membre de l'Église, en tant qu'être autonome, même par simple participation religieuse, finisse par se métaboliser politiquement par l'affirmation, non plus d'une autonomie participative mais proportionnelle, de l'autonomie de tout le corps social, qui constituait l'antique chrétienté, en général et en particulier. C'est ce qui explique que le Christianisme puisse apparaître pour plusieurs intellectuels chrétiens, dont Mounier et Maritain, *levain* de l'Histoire, par la notion même de personne, qui finira par aboutir, selon eux, au système de gouvernement démocratique, qui est le nôtre.

Car, si on en suit Eric Parizeault, auteur d'un excellent mémoire :

Le politique comme le *religieux* sont deux modes de production du sens collectif, deux dynamiques à l'oeuvre dans la fondation du social.[...] le politique est d'autant plus stable qu'il repose sur une légitimation sociale et symbolique. Si l'étude de la religion est capitale pour comprendre la politique, c'est justement parce qu'elle constitue la première légitimation sociale. (Parizeault, 2005, p.3)

Or, ce Tout auquel se rattache la notion de laïcité, dans son terreau natal, est le Christianisme, dont la notion de personne est l'élément crucial, puisqu'elle est à l'origine de ses deux dogmes-clés: la Trinité et l'Incarnation, résumant à eux seuls toute la *théologie* et l'*économie* du message chrétien. La notion de personne ne semble donc pas étrangère à l'émergence du concept d'autonomie, enjeu de notre discussion sur la notion de laïcité, dont il nous restera à mesurer la juste relation, d'autant que les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation mettent en jeu la différence personne/nature, soit la multiplicité des personnes, dans l'unité numérique de nature (le dogme de la Trinité, du Dieu, en une essence et en trois personnes), soit l'unité de la personne, au sein de la diversité des natures (le dogme de l'Incarnation, ou celle de l'unique Personne du Dieu, assumant deux essences : la divinité et l'humanité.).

Et, de fait, pour assumer une telle conceptualisation théologique, une définition aussi précise que possible de la notion de personne était indispensable, que réalisera la pensée chrétienne, dont fait ainsi état B.de Margerie :

Saint Thomas d'Aquin, dans sa *Somme de Théologie*, et ailleurs, a su réaliser un tour de force: développer une notion de la Personne qui puisse s'appliquer analogiquement et réellement aux hommes, aux anges et à Dieu; qui nous permette, par conséquent, de partir du donné de l'expérience pour aboutir à l'intelligence de la foi, de la révélation trinitaires[...] Schmaus a nerveusement résumé la doctrine thomiste de la Personne: elle est l'être en soi et pour soi.

La personne est l'être-en-soi, c'est-à-dire l'être autonome, disposant de soi; elle est auto-possession, auto-appartenance; (de Margerie, 1975, pp.196-197)

On voit donc immédiatement la possibilité de connexion entre la notion chrétienne de personne et le concept philosophique et politique d'autonomie apparaître sous nos yeux. A cet égard, qui pourra contester la dette d'un Descartes, père de la modernité, envers un saint Augustin, auteur du *De Trinitate*, première synthèse théologique du dogme trinitaire, énonçant correctement la notion de personne? Ou bien, qui remettra en cause l'opposition d'un Kierkegaard, au nom de la notion d'existence personnelle, envers tout hégélianisme, par exemple?

Enfin, à titre indicatif, il n'est pas jusqu'aux thomistes, les plus convaincus, qui ne remettent en cause la notion de personne/autonomie, en vertu de son caractère foncièrement théologique, au nom même de la spécificité du travail philosophique¹.

Il ne restait alors qu'à affirmer l'universelle parité de toutes les personnes humaines, êtres autonomes, pour introduire le germe de la notion de laïcité, en tant qu'autonomie et parité du *laos*, de tous en général et de chacun en particulier, au sein de l'histoire des hommes. Cette affirmation, c'est à la théologie de l'Homme-Dieu, selon Parizeault, qu'elle était réservée: « On pourrait ajouter à cela que le recours à un simple homme pour incarner l'homme-dieu introduit le concept d'égalité ontologique entre les humains. » (Parizeault, 2005, p.42.)

Evidemment, ce n'est sûrement pas par l'intervention de quelque *deus ex machina* qu'une telle notion d'autonomie, coeur de la laïcité, a pu s'imposer à l'esprit tout un chacun. C'est bien plutôt par le biais d'institutions fortes, structurantes, telle l'Église et la chrétienté, que le germe de la notion de laïcité, par le concept de personne/autonomie, a pu s'insinuer au sein du social.

Aussi, Hume et Spinoza, tant dans le *Tractatus* que dans le *traité sur la nature humaine* et les *essais politiques*, où ils conclurent à l'indispensable contribution des institutions à l'émergence de quelque corps politique, ont-ils déjà relevé, en leur époque, l'incontournable importance des rites, des cérémonies et de l'habitude, à propos du phénomène d'intériorisation des valeurs sociales centrales légitimant le politique :

¹ « 4- *Le problème de la subsistance ou de la personnalité*. Ce problème a été introduit en métaphysique sous l'influence manifeste de la théologie et dans le but de ménager d'avance une explication satisfaisante du mystère de l'incarnation: il s'agit de savoir comment et pourquoi la *nature* humaine de Jésus-Christ ne constitue pas une *personne* humaine. Ce problème est et demeure étranger à la philosophie: du point de vue métaphysique, il n'existe aucune raison de distinguer *nature individuelle* et *individu*; dès lors, il est contraire à toute saine méthode de se demander en ontologie à quelle condition une *nature individuelle* pourrait n'être pas un *suppôt* (ou, s'il s'agit d'une nature intelligente, une *personne*). » (Van Steenberghe, 1966, p.268)

Il en résulte ceci : premièrement, ou bien la société tout entière, si c'est possible, doit exercer collégalement le pouvoir, afin que de cette façon tous soient tenus d'obéir à eux-mêmes sans que personne ait à obéir à son égal; ou bien, si un petit nombre ou un seul homme détient le pouvoir, il doit avoir en lui quelque chose qui dépasse la nature humaine commune, ou du moins il doit chercher de toutes ses forces à en persuader le vulgaire.[...] car, tous obéissent aux ordres du pouvoir par la seule autorité d'un seul homme, et, par conséquent, s'ils n'ont pas été éduqués dès l'enfance à dépendre étroitement de celui qui commande, celui-ci pourra difficilement, en cas de besoin, instituer de nouvelles lois et ôter au peuple une liberté qui lui a été une fois accordée.[...] Tel fut le but des cérémonies: que les hommes ne fassent rien par leur propre volonté, mais tout par le commandement d'autrui; qu'ils reconnaissent par des actions et des méditations continuelles qu'ils ne relevaient en rien de leur propre droit, mais en tout du droit d'autrui. (Spinoza, 1999(1670), pp. 221-225)

Aussi :

Les peuples, pour l'ordinaire, sont mal satisfaits des gouvernements nouvellement établis, & s'ils obéissent, c'est plutôt par crainte & par nécessité que par un sentiment de devoir & d'obligation morale.[...] Peu-à-peu le temps surmonte ces obstacles, & accoutume la nation à regarder comme son souverain légitime celui qu'elle avoit d'abord pris pour un étranger & pour un usurpateur. (Hume, 1972(1742), p.333)

et :

Rien ne donne à un sentiment plus d'action sur nous que l'accoutumance, rien ne tourne plus fortement notre imagination vers un objet. (Hume, 1966(1740), p.679)

De sorte que, nos regards doivent se porter sur les deux cérémonies centrales du Christianisme, si nous voulons saisir comment le germe de laïcité a pu s'introduire au sein de la chrétienté. Ces deux cérémonies sont le Baptême et la Communion, cérémonies ayant pour fonction d'identifier tout croyant à la Personne de Jésus-Christ, soit initialement, lors du baptême (Rom.VI, Gal.III/xxvi), soit continuellement, par la communion (ICor.X/xvi-xvii). On comprendra, donc, mieux comment l'intériorisation et la reconnaissance réciproque de la valeur personnelle et de l'autonomie de chacun ont pu être inculquées, au coeur de chaque fidèle.

Aussi, loin de faire nôtre l'habituelle récrimination contre les temps *gothiques* (entendez : chrétienté), nous y décelons plutôt la lente, progressive et sûre préparation de la *Réforme* et, par son biais, celle de la laïcité.

Par conséquent, on comprendra que lentement habitués à se reconnaître réciproquement comme personnes ou entités autonomes, au sein du même Christ, par le baptême et l'eucharistie, les peuples de chrétienté en soient venus non seulement à recevoir d'en haut, par participation, cette qualification mais aussi à se l'approprier de façon proportionnelle, horizontale, ce en quoi consiste toute l'aventure de la Réformation, selon la notion de sacerdoce universel, dégagée par Luther, dans ses trois Ecrits réformateurs, ou autonomie des croyants, en général, et de chacun, en particulier :

En conséquence, nous sommes tous prêtres par le baptême, comme le disent saint Pierre(I Pierre 2/9) : « vous êtes un sacerdoce royal et une royauté sacerdotale » et l'Apocalypse(5/10) : « Tu as fait de nous par l'effusion de ton sang des prêtres et des rois. » et « De là vient que chacun peut, en cas de nécessité, baptiser et absoudre, ce qui ne serait pas possible, si nous n'étions pas tous prêtres. Cette grande grâce et puissance du baptême et de l'état chrétien, ils nous l'ont presque détruite et fait oublier par leur droit canon. (Luther, 1992(1521), pp.108-109)

Or, il ne fallut pas attendre longtemps pour que cette réclamation théologique trouve sa transposition politique, en terme de démocratie et, partant, de laïcité, étant donné que nulle démocratie ne saurait exister qui ne soit, en même temps, la promotion de l'autonomie de tous en général, en terme de souveraineté populaire et, corollairement, de neutralité de l'État, et de chacun en particulier, ou libertés individuelles, en l'occurrence, de conscience et de religion.

Si nous relisons rapidement l'histoire de la laïcité avec Gauchet, dans la perspective de la promotion de l'autonomie républicaine, afin de vérifier si le principe d'autonomie, que notre analyse de l'histoire de la laïcité nous a permis de dégager, peut imposer sa pertinence et supplanter la notion, superficielle, de sécularisation ou de simple séparation Église/État, Idéologies/politique, nous verrons s'ordonner l'avènement historique de la laïcité de façon plus profonde, en terme d'émergence de la dynamique politique de l'autonomie.

C'est ainsi que, selon Marcel Gauchet, alors que la royauté comportait une hétéronomie politique matérialisée, une médiation entre le ciel et la terre, où il y avait imposition du pouvoir sur la volonté des hommes, selon une structure hiérarchique verticale descendante, les révolutions anglaises, américaine et française ont renversé la direction du pouvoir qui de

vertical descendant est devenu horizontal, voire vertical ascendant. De l'incarnation du transcendant, on est passé à la délégation de l'immanent de la volonté citoyenne. La consubstantialité divine du pouvoir royal a laissé place à la consubstantialité humaine du pouvoir citoyen. Cela se produit par la substitution de la représentation, par délégation, à la représentation, par incarnation. Il y a eu redistribution des mêmes éléments du pouvoir, sous une autre forme.

A la transcendance verticale, où le Roi représente l'autre (divin), afin de produire du même (conformité-obéissance), en démocratie, s'est substituée une transcendance horizontale, où il y a représentation du même (égalité de la volonté citoyenne), afin de produire de l'autre (pouvoir-loi de l'État, pas de la société). Aussi, cette forme de sortie de religion, qu'est l'émancipation politique du théologique, consiste-t-elle non en une simple autonomisation, par rejet de la transcendance, mais autonomisation par reconfiguration et recomposition de la transcendance. La transcendance propre au politique sera désormais horizontale, parce que fonctionnelle, en tant que représentative et non plus ontologique. Parce qu'horizontale, cette transcendance du pouvoir pourra assumer l'économie d'une pluralité de fins légitime, le religieux n'étant plus qu'une partie du tout politique, alors que c'était la situation inverse, sous la royauté, où le politique n'était qu'une région, annexe, du religieux. Cette nouvelle donne de la transcendance politique contraindra à la neutralité idéologique du pouvoir, compte tenu de la co-existence du pluralisme, dans l'unité du pouvoir citoyen, source du politique.

1.6

L'autonomie, principe radical de la laïcité

C'est pourquoi, Gauchet affirmera que la laïcité est fondamentalement dynamique politique et non simple délégation de droits et libertés individuelles: « La liberté des personnes ne trouve son vrai sens qu'au travers de la participation à cette suprême liberté dont la communauté politique a seul l'exercice. » (Gauchet, 1985, p.55)

et :

C'est au travers de l'effort pour penser et vouloir en commun les conditions de leur existence commune, et seulement au travers de lui, que les hommes ont la possibilité de devenir véritablement humains, en contribuant à la rentrée de l'humanité en possession d'elle-même simplement, la version totalitaire en fait un objectif exclusif, auquel tout le reste doit être subordonné, quand la version libérale laisse subsister en dehors du citoyen un individu privé, maître de la hiérarchie de ses buts personnels. (Gauchet, 1985, pp59-60)

Néanmoins, ce dernier commentaire de Gauchet pourrait nous pousser ultimement à nous demander dans quelle mesure la pérennité de la laïcité pourrait être assurée, du moment où elle est conçue en terme dynamique d'autonomie politique de la cité, en général et en particulier?

Car, on sait bien qu'il fut un temps, comme l'atteste Benjamin Constant dans son célèbre ouvrage, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, où l'unité de la décision politique autonome n'entraînait nullement la notion de laïcité:

Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie: c'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances (Constant, 1997(1819), p.276).

Comment alors éviter ce retour à la case départ? Avons-nous fait tout ce chemin pour en être réduit au rouet?

Evidemment, pour qu'une telle conclusion puisse s'imposer, il faudrait oublier qu'en premier lieu, il importe de distinguer la prévalence de l'autonomie du peuple au plan politique, ce qui est proprement la laïcité, de sa prévalence sociale ou religieuse, d'où émane toutes les tyrannies et autres totalitarismes. Car, la laïcité politique signifie, ultimement, l'universalité de la loi choisie par tous, en vertu de l'exercice effectif de l'autonomie de tous et de chacun, comme constitution bâtie sur les notions de liberté et d'égalité, et s'appliquant à tous, tandis que la laïcité sociale implique fatalement l'imposition du diktat d'une partie du peuple sur le tout, fut-ce celui d'une majorité. Toutefois, si la laïcité politique est à même de

garantir la liberté et l'égalité en vertu de l'universalité de la loi et de la limitation de l'État à ce plan de généralité, encore faudra-t-il garantir la stabilité de cet état de fait. Cela se réalisera par le dédoublement du peuple en société, en tant qu'ensemble indivis soumis à la loi commune, et en État, en tant qu'exerçant la gestion de cet ensemble.

Il appert donc que la laïcité ne réfère pas à un type de gouvernement mais plutôt à un type de constitution, laquelle représente l'ensemble des principes fondamentaux, dont se dote un pays, pour régler la variation virtuelle des gouvernements successifs, en l'inscrivant dans un cadre, dont elle ne peut s'affranchir. Ces principes fondamentaux codifieront, entre autres, les droits de l'Homme/les libertés du peuple. Or, parce que c'est à l'intérieur de ce cadre que devra se dérouler le jeu démocratique, nulle variation ou majorité ne pourra s'aliéner sa propre liberté, puisque son pouvoir est justement défendu- protégé et limité- par la constitution.

Certes, c'est la souveraineté populaire qui est à l'origine de la république laïque, mais une fois l'acte radical d'auto-constitution populaire accompli, choisi comme forme structurante de la cité, tel un saut qualitatif, les bases constitutionnelles de la république prennent un caractère d'irréversibilité, parce que radicales. De sorte que, le dédoublement tout/partie, République/démocratie, s'inscrit définitivement à l'intérieur des règles radicales, qui permettent justement le fonctionnement du gouvernement démocratique d'une république laïque.

L'autonomie du peuple est la seule source de toute légitimité gouvernementale ou constitutionnelle. Cependant, le principe constitutionnel de laïcité définit l'exercice légitime de la politique, en excluant des domaines législatifs et exécutifs tout le registre transcendant des droits de l'Homme-dont la liberté de conscience. Car, le dédoublement de l'autonomie du peuple, en général, comme État, et en particulier, comme société, permet la promotion de la généralité du droit, en l'occurrence, celle de l'autonomie de tous, en général, en terme de constitution, puisque l'État devient la forme de la cité, sa structure permanente, dont une constitution, écrite et difficilement aliénable, est une des manifestations les plus achevées. D'autre part, les débats continuels de la société, matière de la cité, trouvent leur juste

expression par la participation au suffrage électif, constitutifs des pouvoirs législatifs et exécutifs, instrument politiques d'application concrète des principes constitutionnels structurant la cité. Or, parce que simples instruments d'une matière civique agitée, les pouvoirs législatifs et exécutifs ne peuvent qu'être au service de la constitution, qui est leur propre raison d'être. Car, sans cette distinction forme et matière civiques, nulle cité et, partant, nul pouvoir ne sont possibles. Sinon, comment une forme vide pourrait-elle s'exercer et comment une matière civique, sans forme, pourrait-elle tenir?

Néanmoins, devant l'apparente contradiction d'une souveraineté limitée, par sa constitution, il faut se rappeler que la laïcité fait justement appel à cette même souveraineté, en tant que présence à soi de la totalité du peuple dans son auto-constitution. Or, cette auto-constitution du peuple indivis ne pourra, formellement, que promouvoir ce qui est commun à tous, l'égalité et la liberté, principes universels d'union, et rejeter toute forme de privilège, de prévalence du particulier sur la totalité populaire, sera-ce sous la forme de majorité démocratique, au rang de simple matière civique à ajuster, si possible, à la constitution prévalente...

De sorte que, la souveraineté populaire appelle et établit légitimement cette distinction constitution/gouvernement. Certes, cette distinction structurelle semble limiter la souveraineté populaire, qui, parce que souveraine, devrait transcender toute modalité d'exercice. Pourtant, bien au contraire, c'est seulement cette différenciation des ordres du pouvoir qui autorise ses manifestations et en garantit la stabilité, comme nous l'avons expliqué ci-dessus. L'Etat républicain devra donc être soumis au bien commun sous forme de règles constitutionnelles et de droits de l'Homme. Même l'exercice de la démocratie ne pourra aliéner cette fondation radicale et républicaine, sous peine de se perdre.

Evidemment, on l'aura compris, la laïcité souveraine de la république, fondée sur l'autonomie politique du peuple et sur l'égalité des droits, est-elle ordonnée à la liberté, comme à sa fin, laquelle est la condition *sine qua non* de la recherche particulière du bonheur de chaque citoyen.

Voilà donc pourquoi, une fois le caractère laïc de la cité consacré et acquis, par la volonté souveraine de l'autonomie populaire, celui-ci est en posture de relative stabilité, en tant qu'implication nécessaire de l'exercice de l'autonomie de cette volonté.

En effet, cette stabilité demeure toute relative, en tant que la laïcité est et n'est qu'une réalité politique, puisqu'en dernière analyse, selon Freund :

La force est aussi le moyen usuel de l'activité politique ordinaire, quelle que soit la nature des objectifs d'un État, pour assurer la sécurité extérieure et la concorde intérieure. Il n'y a pas d'État sans police, sans armée et tous les autres moyens matériels qu'implique la défense du territoire, à moins qu'il ne puisse compter sur la protection de voisins puissants. (Freund, 1986(1965), p.715)

et :

Une constitution étant donnée, on ne peut prévoir quels seront les choix de ceux qui détiendront successivement le pouvoir. Chaque décision est indépendante et parfois elle déroge aux raisons mêmes qui l'ont conditionnée, elle est rupture de la délibération qui autrement serait sans fin.(Freund, 1986(1965), p.645)

Il est alors certain que nulle réalité politique, telle la laïcité, ne saurait être un absolu à l'abri de tout tumulte politique. C'est la raison pour laquelle ce caractère relatif de l'exercice de toute autonomie politique, même la laïcité, nous permet d'entrevoir l'admissibilité de la possibilité négative de la métamorphose de la laïcité politique en laïcité sociale, comme s'en est inquiété Gauchet, et la pertinence de l'amorce de notre second chapitre.

1.7

Conclusion

Nous voilà donc au terme de notre analyse des péripéties de la notion de laïcité jusqu'à son établissement légal, aux alentours de 1905. Désormais, il semble évident que la notion centrale qui paraît gouverner toute la notion de laïcité politique, tant comme sortie de religion que sous l'angle de la neutralité étatique, en matière idéologique, soit celle d'autonomie.

Cette autonomie se décline à un triple point de vue: d'abord, l'autonomie souveraine de la volonté générale, constitutive de l'État. Ensuite, l'autonomie de l'État lui-même, quant à toute idéologie, en tant qu'expression de la valeur centrale qui l'a fait naître et qu'il doit défendre: l'autonomie citoyenne. Enfin, par voie de conséquence, l'autonomie de chacun des citoyens, en tant que membres et participants du corps politique.

Nous sommes donc en possession de la matière et de la forme radicale de la laïcité: l'autonomie, soit citoyenne comme son contenu et son lieu d'exercice, soit étatique, son cadre, sa condition de possibilité. Or, c'est justement, à la fois, parce que cette autonomie constitue la substance de la laïcité, que sa métamorphose en laïcité sociale est possible positivement, comme acte autonome, mais aussi que cette métamorphose pose problème. Car, comment la laïcité pourrait-elle changer de forme sans se dénaturer? Autrement dit, comment la notion de laïcité sociale est-elle possible?

En effet, si le concept d'autonomie nous a permis de comprendre les relations politiques, soit descendante: État/citoyen, soit horizontale: citoyen/citoyen, soit verticale: corps social/État, fondements de la laïcité politique, la question demeure pendante de la reconnaissance de la relation ascendante citoyen/État, type de relation qui semble justement susciter la contestation de la perspective politique traditionnelle de la laïcité, au nom de l'exigence de la reconnaissance de l'autonomie identitaire. C'est en cela, selon Gauchet, que consiste la laïcité sociale :

L'État vit littéralement du commerce avec la société civile, comme s'il n'était plus constitué en droit, que de ce qu'elle y loge ou que de la réfraction qu'elle y trouve. Dans l'autre sens, tout de la société civile a désormais vocation à se projeter dans l'État, sans plus de partage entre ce qui relève de la généralité publique et ce qui est destiné à demeurer dans l'ombre du privé. (Gauchet, 1988, p.113)

Or, c'est cette contestation, ou ce litige, cette interpellation, qui constitue le nerf de notre recherche. Elle sera étudiée plus avant au cours du chapitre suivant, afin d'en circonscrire les paramètres conceptuels. Car, c'est à cette condition seule que le noeud gordien laïcité politique/laïcité sociale pourra se trancher dans un sens ou dans l'autre. Bien sûr, cela se réalisera en évitant la caricature, par une étude attentive et respectueuse des revendications de cette nouvelle facette de la laïcité, ayant fait son apparition, selon Gauchet, dans l'horizon politique des années 70 et suivantes...

CHAPITRE II

LES MÉANDRES DE LA LAÏCITÉ SOCIALE

2.1

Introduction

Le propos de notre premier chapitre consistait à interroger la pertinence de la notion de laïcité politique. Car, dans le cadre de la question centrale de notre discussion, à savoir: si la laïcité est un concept politique ou une réalité sociale, l'analyse de la cohérence des deux termes de l'alternative s'avère indispensable. En effet, si nous désirons que la tournure de notre mémoire s'oriente vers une problématisation fructueuse et non dans le sens d'une simple énumération des items en jeu, au sein de notre enquête, nous nous devons d'établir le mieux possible la force des arguments propres aux deux perspectives en présence, afin d'éviter toute tentative de conclusion unilatéraliste, voire simpliste...

C'est pourquoi, au cours de ce chapitre, nous débiterons par l'exposé du phénomène de l'exode de la religion, en nous appuyant sur les études de Gauchet. Car, nous y voyons la condition de possibilité de l'apparition de cette nouvelle forme de laïcité qu'est la laïcité sociale.

Après avoir défini en quoi consiste proprement ce nouvel avatar de la laïcité, qu'est la laïcité sociale, nous tenterons, à partir des réflexions de David Gauthier, d'en mesurer la possibilité et la viabilité. En effet, Gauthier offre un solide appui à la thèse de la laïcité sociale, puisque sa pensée éthique, telle qu'exprimée dans son ouvrage: *Morale et Contrat*, orbite autour de la stabilité d'un État politique, fondé sur la notion de négociation constante des bénéfices accessibles par tout un chacun. Or, parce que c'est, selon Gauchet, la caractéristique même de la laïcité sociale que de toujours réclamer, du pouvoir, plus de reconnaissance et de droits(ou de bénéfices), il nous a donc semblé approprié de tenter de comprendre la possibilité politique de cette forme de laïcité, à l'aide de la réflexion de Gauthier.

Enfin, au moyen d'une analogie, émanant de la philosophie thomiste, mais tout en nous référant à l'oeuvre d'Auguste Comte, nous essaierons de synthétiser le mieux possible le parcours latent de la laïcité sociale, non seulement à partir de la laïcité politique mais au sein même de l'assise idéologique de l'occident chrétien: la notion d'autonomie. Cette entreprise aura, espérons-le, pour résultat, de condenser les acquis de l'exposition précédente des deux membres de l'alternative animant notre exposé. Ce qui aura pour effet, estimons-nous, de préciser, avec plus d'acuité, la véritable teneur du conflit, qui oppose laïcité sociale et laïcité politique, en nous permettant de mieux saisir la nécessité et la valeur propre des arguments, qui seront présentés, lors de la poursuite de notre mémoire, aux chapitres trois et quatre.

2.2

L'exode de la religion et la laïcité sociale

D'ores et déjà, nous avons pu considérer, avec Gauchet, au chapitre précédent, que la lame de fond de la laïcité politique, en tant qu'expression de l'autonomie populaire, n'avait pu émerger sans une relativisation certaine, sociale et politique, des transcendances structurant le monde, où elle fit son apparition. Poursuivant son enquête, Gauchet détaille avec force cette relativisation qui semble parfois dégénérer en éradication ou, du moins, en grave étiolement du religieux.

En effet, cette sortie de religion ne se cantonnera pas seulement au politique mais influencera même la religion, en ce qu'il y aura désormais démocratie dans le religieux, par individualisation de la croyance, au sein des institutions sacrales.

La sortie de la religion sonnera aussi le glas des religions séculières, comme le marxisme, lesquelles s'étaient posées comme substitut du religieux. Substitut du religieux par sacralisation de l'Histoire, au nom d'un salut par le progrès. Ce progrès impliquait un réinvestissement du temps de l'homme par l'Absolu, où le devenir devait réconcilier les conflits, les contraires, soit dans l'Etat divino-terrestre (comme y tendait Hegel), soit dans

l'humanité sans classes, maîtresse de sa destinée par le travail (comme le soutenait Marx). Or, même ces substituts seront sécularisés, puisqu'il y a fin de la croyance en l'histoire finie, en une issue récapitulatrice et réconciliatrice, nous donnant la clé du sens du devenir et nous ouvrant l'ère de la collectivité autonome.

La sortie de religion signifie aussi la fin de la religion de l'Art, comme manifestation de la transcendance horizontale de l'homme, en tant que créateur. À la mystique de l'Être, dans le romantisme, comme traduction sensible, dans l'Art, de l'intelligence de l'Être, où le divin vient au monde par le symbole, se substitue une immanence esthétique répudiant tout contact avec l'Absolu, toute foi en lui, toute espérance, que le romantisme avait inscrit dans l'Art.

Aussi, assistons-nous à une définitive disparition de toute structuration religieuse du réel, théologique, historique ou artistique. Or, cette sécularisation des idéologies ne se cantonnera pas seulement au chapitre des théologies, théogonies ou esthétiques, du réel mais englobera même les idéologies démocratiques (démocratie radicale), en tant que concurrentes de toute hétéronomie, comme projet d'autonomie, par défection même de la concurrence de quelque hétéronomie que ce soit: sacrale, royale, historique ou artistique. C'est ici que se pose le problème actuel de la laïcité, en quête de redéfinition: s'il n'y a plus hétéronomie, quelle sera la valeur propre de l'autonomie? La laïcité devient un fait sans principe, car même si elle ne se définit pas seulement en opposition à quelque hétéronomie, elle ne peut davantage puiser à la source des idéaux même du civisme républicain, suite à l'ébranlement de toute croyance en la raison positive, en matière de science, de morale, ou bien dans les notions de progrès, de république et de nation.

Or, la laïcité républicaine était un immense mouvement d'affirmation d'autonomie politique face aux hétéronomies agressives, dont le papisme absolutiste de 1864-71. Cette laïcité réclamait la totale possession par les hommes de leur communauté politique, de ses fins et de ses moyens, par le biais du recours à la souveraineté nationale et de la revendication de la liberté individuelle, et collective, de la Nation. Les idéaux de la IIIe République, en France, utilisaient la maximisation de la démocratie libérale, comme moyen de disjonction de

l'État et de la société civile, afin de garantir l'émancipation humaine par l'autonomie politique, au moyen de l'affirmation étatique de la transcendance de la liberté. Une version autoritaire de la laïcité consistait à remplacer la théocratie par une idéocratie, d'où rejet positif et totalitaire de toute communauté collective intra-étatique. Toutefois, la version libérale, plus inclusive, triompha, qui s'installa dans la neutralité démocratique, et affirma la totale indépendance de l'État, avec un rejet négatif (indifférence) de toute réalité sociale particulière, collective ou individuelle, comme en font foi les termes mesurés de la Loi de 1905.

Or, depuis mai 1968, en France, face à la fin des absolus de tout ordre, l'autonomie politique n'étant plus à conquérir face à l'hétéronomie, le citoyen, en tant que citoyen, n'étant ni avec, ni contre, ni à la place mais sans transcendance, la revendication de la liberté ne se fait plus, désormais, par l'exercice de la souveraineté en corps, afin d'en garantir les contours que sont les droits individuels, mais par l'exigence de la primauté de la protection des minorités sur le pouvoir de la majorité politique. C'est ce passage, de la démocratie électorale à une démocratie juridique, qui pose problème et nous questionne sur l'avenir et la survie de la laïcité et de la démocratie participative. Car, il consacre, pour l'essentiel, l'avènement de la laïcité sociale. Or, cet avènement ne peut que provoquer, si nous suivons Gauchet, une sérieuse remise en cause du paradigme politique de la laïcité. C'est pourquoi, il nous faut nous pencher un peu plus longuement sur les caractères de cette nouvelle approche de la laïcité

2.3

Définition de la laïcité sociale

Grosso modo, la Laïcité sociale consiste en l'autonomie et la liberté du peuple, en général et en particulier, par le truchement politique de la défense des intérêts particuliers, alors que la laïcité républicaine, ou classique, consistait en la même autonomie mais défendue politiquement, selon l'intérêt général de la volonté collective, ainsi que le note Gauchet :

L'État vit littéralement du commerce avec la société civile, comme s'il n'était plus constitué, en droit, que de ce qu'elle y loge ou de la réfraction qu'elle y trouve. Dans l'autre sens, tout de la société civile a désormais vocation à se projeter dans l'État, sans plus de partage entre ce qui relève de la généralité publique et ce qui est destiné à demeurer dans l'ombre du privé. Il n'est rien dans l'existence des individus et des groupes qui ne soit susceptible de publicité, qui ne soit en droit de revendiquer son expression et sa prise en compte dans l'espace public. (Gauchet, 1998, p.113)

Ce passage de l'autonomie politique à l'autonomie civique, où l'accent est mis plus sur la préservation des libertés personnelles, face au pouvoir, que sur la participation citoyenne à son exercice, constitue une transformation majeure du rapport État/société et oblige à redéfinir la laïcité. Ainsi, sommes-nous entrés dans une troisième époque de la laïcité, la laïcité sociale. Alors que la liberté de la sphère civile s'opérait à travers la sphère étatique, la nouvelle laïcité semble vouloir s'exercer contre, ou en dehors, d'elle et remet ainsi en question la supériorité de l'État. À la neutralité démocratique, qui dépendait de la distinction des ordres étatique/civil ou religieux, succède la neutralisation de l'État, qui cesse d'être une fin en soi, un autonome englobant, pour devenir un simple moyen au service des individus, pris comme fin, en tant que garant des droits de ceux-ci:

L'État qui perd la possibilité d'exciper d'un droit supérieur à celui des convictions privées n'en demeure pas moins le garant de la compossibilité de ces convictions dans leur pluralité irréductible: un rôle qui lui fait l'obligation de se tenir absolument à part d'elles pour leur montrer un égal respect, avec une rigueur formelle dans la neutralité que ne comportait pas l'ancienne conception de la règle. Ce que nous dégageons ici, c'est une différence fonctionnelle de portée plus générale qui fait de l'État l'instrument au travers duquel la société se pourvoit d'une figuration d'elle-même, du dehors d'elle-même. (Gauchet, 1998, p.115)

Alors que les individus, selon la définition classique de la laïcité, étaient les moyens de l'unité de l'État, selon la volonté collective dont le dénominateur commun, l'intérêt général, garantissait l'autonomie de l'État et de tout un chacun, la nouvelle laïcité relègue l'État au simple rôle de garant des particularismes et des droits individuels. Ce qui nous force à repenser les rapports de la sphère civile et de l'État et nous approche dangereusement d'une concrétisation politique de la fiction de l'État de nature. Cela, parce qu'alors que, selon la laïcité classique, il y avait conjonction de l'intérêt général et particulier, par appropriation du point de vue général par chacun, on est passé à la disjonction de la nouvelle laïcité, où chacun

fait valoir ses particularités et exige de l'instance générale qu'elle épouse tous les points de vue individuels. Cet antagonisme posé entre les droits individuels et l'appartenance citoyenne contraint la démocratie à se métamorphoser en une oligarchie de techniciens du pouvoir, garants des droits individuels. Au lieu de se choisir par l'exercice du pouvoir, l'individu s'en remet aux tenants de celui-ci, pour en limiter la portée et s'assurer une reconnaissance effective. Ainsi que l'observe Gauchet: « L'État représentant, c'est l'État chargé, pour commencer, de permettre à la société qu'il doit représenter de s'organiser indépendamment de lui. » (Gauchet, p. 118, 1998)

Cette reconfiguration de la laïcité semble bien être une transposition politique de la société de marché, où tous les intérêts particuliers sont tenus pour légitimes et n'ont pas d'autres bornes que le respect des règles assurant leur co-existence pacifique, selon une compétition égale; ce que Gauchet souligne :

Ce qui est mis en question, c'est la possibilité d'une intégration globale de ces revendications innombrables, d'un pilotage cohérent de l'ensemble. La coordination vient après; elle est soit renvoyée au secret des bureaux, soit abandonnée aux providentiels ajustements de la « main invisible »-c'est cela aussi la société de marché. (Gauchet, 1998, p. 124)

Dans ces conditions, les intérêts particuliers n'ont plus à se justifier devant l'intérêt général, lequel cesse d'être une norme morale *a priori* et se résume à ne plus être que le simple résultat, *a posteriori*, du libre concours des intérêts particuliers. Car, la société de marché ne connaît pas d'autres formes de relations que celles ayant pour but la maximisation des avantages individuels, sans autre intérêt général ni autre norme que l'ajustement automatique de la concurrence des intérêts maximisateurs. La nouvelle laïcité procède donc d'une intériorisation politique de l'idée de marché et tend, ainsi, naturellement, au désencadrement politique de la société civile. Alors que l'État était le vecteur de l'unité de la collectivité et le garant de son autonomie, maintenant, la collectivité s'unifie avec elle-même, sans truchement de l'État, ne nécessitant son concours que pour garantir le juste respect des règles. Éric Parizeault, dans son ouvrage, *L'Évolution de la Religion et du Politique à travers l'histoire occidentale*, remarque: « Devenue régulatrice du respect des droits humains, la démocratie occidentale se globalise comme modératrice d'un système social et économique libéral, où règnent les lois du marché ». (Parizeault, 2005, p. 124)

C'est ainsi que la laïcité sociale, comme autonomie civique, se distingue de celle qui ressort de l'autonomie politique. Selon cette nouvelle laïcité, il y a primauté du juridique sur le politique, du juge sur le législateur. De sorte que, du droit conçu comme manifestation de l'autorité de l'État, on parvient à une conception du droit, comme simple instrument d'une société civile auto-suffisante, en tant qu'émanant de la régulation libre et autonome du jeu des forces.

La transformation de la laïcité, sa fragmentation et sa singularisation, trouve son exacte contrepartie dans la métamorphose de la croyance, en termes d'identités. Par conséquent, on assiste à une permutation du principe d'identité individuelle, du général vers le singulier. En effet, alors que l'autonomie personnelle procédait du dégagement de la liberté individuelle, de la gangue de ses déterminations particulières, par le moyen de l'identification citoyenne à l'universel de la chose publique, selon une stricte égalité sociale réciproque de statut, dans l'unité de la citoyenneté et de la liberté, désormais, l'identité individuelle se pense en terme d'appropriation subjective de l'objectivité sociale, fournie par la citoyenneté, où l'accent est mis sur les appartenances spécifiques. Ce qui mène à une dissociation face à la société globale, par opposition des appartenances, et à une identité par singularisation. L'autonomie émanait d'une incorporation à l'universel politique, dépouillé de tout particularisme. Maintenant, elle ressort de la revendication de la singularité et de sa reconnaissance publique.

En termes de croyance, la traduction s'opère par un déplacement d'une définition de la croyance, comme libre adhésion à un message, ce qui permettait la tolérance, selon une diversité unitive, par le respect de la liberté, vers une autre configuration, comme revendication d'appartenance subjective à une tradition. Ce qui mène à des singularisations réciproques et produit une diversité disjonctive.

Dans ce cadre, la politique se doit de récupérer à l'intérieur de chacune de ces identités de croyances privées son fondement, sa caution de légitimité morale, sans s'inscrire, toutefois, dans aucune identité particulière.

Ainsi, le pouvoir, l'ordre politique, qui a le devoir d'assurer l'unité par co-existence de la pluralité des identités, acquiert-il une nouvelle transcendance sur la société civile. Comme le résume Parizeault: « L'État en démocratie devient ainsi l'arbitre d'un jeu public entre les différents mouvements de pressions, les différentes conceptions de la société. » (Parizeault, 2005, p.121)

Cependant, la déchéance de toute hétéronomie ne fournissant plus au pouvoir politique de contre-caution à son projet global d'autonomie, en tant qu'alternative de l'histoire collective, la neutralité politique se voit contrainte de naviguer entre connivence et distance des singularités, obligée qu'elle est de se nourrir en caution morale des particularismes identitaires, afin d'être reconnue pouvoir et, pourtant, de s'en préserver, afin d'assumer sa fonction politique d'unité.

Ainsi, le contexte du changement du caractère de la croyance oblige-t-il à une redéfinition des rapports entre la société civile et l'État. En effet, à l'époque de la laïcité classique, la représentation opérait l'unité de la cité par-delà la diversité, par élévation transfigurante de la société dans l'État, selon le projet d'une volonté collective unifiée. L'État étant le représentant normatif, face au pouvoir et aux administrés. Désormais, la représentation n'est plus transmutation mais simple transfert ou projection de la société civile dans l'État. De sorte que, la représentation n'est plus que délégation. Dans ces circonstances, l'État n'est plus normatif, il n'est plus que jurisprudentiel, un simple facteur de compossibilité de la société civile.

On passe alors du législatif au procédural, l'accent étant mis sur le respect des minorités et sur le code-protocole. Ce n'est plus l'unité politique qui prime les divergences mais la diversité dans l'unité, qui retient l'attention.

Certes, ce passage de la représentation-transfiguration à la représentation-délégation ne va pas sans occasionner un grave dysfonctionnement démocratique dans la prise de décision. Car, la décision politique ne se résume plus qu'à être un résultat de l'équilibre entre les revendications concurrentes, décision éphémère puisque susceptible de constantes renégociations. Gauchet conclut :

Tout se passe comme si la figuration légitimante des opinions et des intérêts dans l'espace public, par un canal ou par un autre, prenait le pas sur l'enjeu gouvernemental proprement dit, c'est-à-dire la cohérence de l'action publique, la ligne directrice commandant les arbitrages et les choix. [...] La décision, dès lors, ou bien tend à devenir une espèce de résultante automatique des pressions qui s'exercent en tous sens, d'ailleurs renégociée en permanence, ou bien se trouve reléguée dans les coulisses, son élaboration devenant l'affaire d'une oligarchie technique. (Gauchet., 1998, p.123)

Tout au plus, la décision pourra-t-elle se stabiliser en tant que protocole, ayant pour fonction de rendre justice à tous et à chacun, selon son droit. On assiste donc à une transformation du pouvoir en un simple automatisme social, géré par le droit. Cet état de chose traduit une évidente aliénation sociale du politique, puisque la démocratie consiste à se gouverner soi-même, selon une libre-décision, et non de subir une désappropriation politique du pilotage de l'ensemble étatique, aux mains des diktats et des normes de la société de marché.

Cela semble aussi rejoindre l'intention profonde de David Gauthier, dans *Morale et Contrat*, pour qui une telle gestion collective, reposant sur la compossibilité juridique plutôt que sur l'exercice d'une action citoyenne, se référant à des conceptions morales préalables à la vie politique, semble être la seule avenue rationnellement viable, dans la perspective d'une société conçue comme une entreprise de coopération :

Notre théorie, sans jamais dépasser le niveau des principes rationnels du choix, donc sans jamais introduire des hypothèses morales préalables, doit dériver des contraintes sur la recherche de l'intérêt ou de l'avantage individuel, qui, parce qu'impartiales, s'accordent avec la conception traditionnelle que nous nous faisons de la morale. (Gauthier, 2000, p.38)

Il importe donc, rendu à ce point de notre analyse, de nous pencher un peu plus attentivement sur l'alternative éthique dégagée par Gauthier, afin de prendre toute la mesure de la pertinence de l'approche sociale de la notion de laïcité. Car, Gauthier, appartenant à l'école *libertarienne*, pourra peut-être, ainsi que nous l'avons annoncé en début de chapitre, nous offrir le moyen de nous configurer la pertinence politique de cette forme inédite de laïcité, qu'est la laïcité sociale. Nous serons donc plus à même, alors, de confronter sérieusement les deux formes de laïcité, dont l'antagonisme constitue le noeud même de notre problématique.

2.4

La laïcité sociale et l'éthique de Gauthier

En premier lieu, selon Gauthier, la seule façon de dériver les principes de justice, d'une procédure rationnelle, semble devoir nous obliger à les inscrire à l'intérieur d'un processus de marchandage rationnel, caractéristique de tout choix social rationnel, s'appuyant sur la définition de l'individu, comme maximisateur d'utilité.

En effet, la société, étant conçue comme entreprise de coopération rationnelle, en vue de l'avantage mutuel de tous ses commettants, tout choix social sera considéré comme juste, ou constituant la justice, qui rapportera équitablement à tous ses membres l'ensemble des avantages qu'elle a permis.

Or, que la justice soit l'apanage de la société comme le bien, celui de l'individu, cela ressort du caractère de tout un chacun qui se révèle, dans la poursuite de son bien propre, comme maximisateur de quantité, ou dans celle de la justice, au plan social, comme mutualité des avantages recherchés, à l'intérieur de la coopération, essentiellement un maximisateur d'utilité.

Aussi, sommes-nous à même de nous apercevoir que la justice est le principe qui doit conduire toute décision collective, puisque l'individu rationnel, conçu comme maximisateur

d'utilité, ne saurait se conformer à une autre justice, que celle ayant trait aux rapports sociaux des individus entre eux, dans le cadre d'une nécessaire coopération: l'équité.

Or, s'il en est ainsi, non seulement la justice ne sera pas une entité extrinsèque à l'exercice de la rationalité, comme prémisses morale la dirigeant, mais elle sera bien plutôt le principe, qui fera en sorte que le choix social soit juste, c'est-à-dire: équitable pour tout le monde. Ce principe rationnel de justice, ne dérivant pas d'aucune prémisses morale mais d'une simple inférence de la rationalité, conçue comme essentiellement prudentielle, qui élève toute décision collective au rang de la justice, c'est le principe de concession relatif minimax ou de bénéfice relatif maximin.

Car, il est patent que toute entreprise de coopération, toute société rationnelle, bâtie sur la somme des réclamations individuelles, à laquelle elle veut accéder, nécessite, pour aboutir, des concessions de la part de chacun de ses membres.

Or, pour que cette société demeure avantageuse pour tous, de ces concessions, la plus grande doit demeurer un minimum. Autrement dit, par conversion de la proposition, le bénéfice escompté de la coopération doit être le plus grand, le moins amputé par quelque concession que ce soit.

Aussi, personne ne doit retirer de l'accord un bénéfice plus petit que nécessaire; un bénéfice qui ne soit pas équitable ou, en d'autres termes, qui serait supplanté par un bénéfice d'un autre ensemble, qui dépasserait le bénéfice minimum de l'ensemble dans lequel il est réalisé. C'est ce qu'on nomme: le bénéfice maximin. Ceci étant posé, afin que personne ne voie son avantage sacrifié au profit de quelqu'un d'autre, de mieux placé, dans le contexte de l'accord.

Plus précisément, si le bénéfice pour tous est maximin, c'est donc que son minimum est un maximum, dans tous les cas de figures, et qu'il ne peut donc être bonifié, par aucun autre cas d'espèce d'ensemble de coopération. De sorte que, dans cet ensemble, nul avantage ne peut être sacrifié au profit d'un autre, puisque le profit de cet autre signifierait qu'il existerait

un ensemble où le bénéfice maximin pourrait être dépassé, ensemble où le profit de l'autre ne s'effectuerait pas au désavantage du bénéfice de l'un. Au sein de cet ensemble, donc, il existerait un bénéfice qui dépasserait le minimum du bénéfice de l'ensemble où le profit de l'un s'exerce au détriment de l'autre. Un tel bénéfice, dans un tel ensemble désavantageux, ne serait pas maximin.

D'où la conséquence, selon laquelle la règle du bénéfice relatif maximin exclut d'office tous cas d'espèce de coopération, où le profit de l'un puisse être sacrifié à celui de l'autre. Ce qui explique pourquoi, dans le cadre d'un raisonnement prudentiel, comme celui de Gauthier, la règle du bénéfice maximin est la seule à pouvoir exercer le rôle normatif de justice, pour toute procédure de choix social. Car, elle seule est à même de garantir l'équité, fin mot de la justice, dans toute société, conçue comme entreprise de coopération rationnelle. Cette règle est donc juste, parce qu'elle exclut tous cas d'exploitation, d'inéquité.

Or, parce que nul ne saurait refuser la règle du bénéfice maximin, il en découle que le caractère universel d'acceptabilité, propre à la justice, qualifie adéquatement cette règle du bénéfice maximin et la hausse au rang de principe de justice. Ainsi, la justice se trouve-t-elle bien être, comme l'affirmait Gauthier, une procédure de décision sociale rationnelle, l'application de la règle du bénéfice maximin, à proprement parler. La justice est ainsi un choix social nécessaire pour mener à bien toute société, conçue comme entreprise de coopération, dans le cadre de la notion de marchandage rationnel, seul lien social de tout individu, considéré essentiellement comme maximisateur d'utilité. Donc, Gauthier semble avoir tenu sa gageure et être parvenu à dériver sa notion de justice, et, subséquemment, de moralité, de prémisses non-morales, de la seule rationalité.

Une fois le caractère de choix social rationnel de la justice, en tant que procédure sociale rationnelle, étant acquis, la question demeure d'établir la position de base sur laquelle se fondera le calcul du bénéfice maximin, source de la justice de toute procédure sociale rationnelle. Car, pour que l'accord à la société puisse être mesuré en termes d'avantage et, ultimement, de bénéfice relatif maximin, encore faut-il qu'une position de base non-désavantageuse soit la source du calcul du bénéfice escompté de la coopération.

Or, le bénéfice de la coopération rationnelle doit être calculé à partir d'une position de base offrant la possibilité de gains en dehors de la sphère sociale coopérative, puisque c'est justement la différence positive, entre les gains espérés dans la position de base, ou dotation initiale, et ceux octroyés par la coopération, qui permettra de qualifier de bénéfice la participation à la société.

Toutefois, si la dotation initiale n'offre aucune possibilité de gain, si elle est désavantageuse, ou nulle, alors tout calcul devient impossible. L'adhésion à la société ne saurait, en conséquence, plus s'effectuer que sous des motifs extra-rationnels. Or, la justice, étant une procédure proprement rationnelle de choix social, la règle de bénéfice relatif maximin, s'évanouirait, si quelqu'un des membres de la coopération sociale adhéra à la société sous d'autres motifs que rationnels. Car, la justice, en tant que procédure sociale rationnelle, doit être agréée *rationnellement* par tous, et, en tant que gage d'impartialité, *universellement* par tous. Cela ne serait pas le cas, si *quelqu'un* prenait part à la société *sans* pouvoir *calculer* l'espérance d'un bénéfice, c'est-à-dire: sous d'autres motifs que rationnels, parce que ne disposant pas d'une dotation initiale lui permettant de se livrer à un calcul rationnel.

Aussi, est-ce la position de Locke, celle où les gains sont possibles entre individus libres et égaux, plutôt que celle de Hobbes, où rien n'est possible en dehors de la société, qui sera choisie comme dotation initiale, si nous voulons que la justice, le bénéfice relatif maximin, soit pensable. Néanmoins, Gauthier s'empresse-t-il de signifier que cette « moralisation » de la position de base, ou dotation initiale, ne constitue pas une source extrinsèque de moralité, un *a priori* à la rationalité, mais doit être plutôt perçue comme condition de possibilité de toute dérivation, strictement rationnelle, de la justice. De sorte que, comme condition de possibilité, la dotation lockéenne se trouve être la limite *nec plus ultra* de la tentative de Gauthier de dérivation rationnelle et, en tant que telle, s'inscrire, comme limite, à la frontière, mais quand même toujours au sein, *in extremis*, de son entreprise rationnelle de dérivation de la justice et de la moralité.

Or, poser Locke comme condition de possibilité, en tant que dotation initiale, de la justice, c'est aussi commander la portée du choix social juste. Car, si le choix social rationnel ne s'exerce qu'en termes de bénéfices et d'avantages mutuels, procurés par l'institutionnalisation de la coopération qu'est la société, alors la justice n'aura plus pour mandat que de procurer l'avantage mutuel: positivement, en promouvant la production (liberté du marché) et, négativement, en protégeant contre toute contrainte, violence ou fraude, par la garantie des droits de tout un chacun .

Autrement dit, la contrainte lockéenne entraîne la promotion de la moralité du libre-marché, et de celle-ci seule. Ainsi, dans ce cadre, nulle place ne saurait être réservée à une quelconque justice sociale, une quelconque redistribution publique de biens privés. Car, cela frustrerait les coopérants d'une partie des avantages légitimement escomptés de l'adhésion à la société, en les obligeant à des concessions non-nécessitées par les conditions même du marchandage rationnel, c'est-à-dire: non-avantageuses pour eux et, donc, injustes, puisque n'ayant pas pour objet l'avantage mutuel.

On le voit, les appréhensions des tenants de la laïcité politique, face à sa dérive sociale, semblent être, en majeure partie, assez exagérées. Car, notre exposé de l'éthique de Gauthier vient, à notre avis, d'illustrer la parfaite compatibilité, non seulement des diverses réclamations individuelles de la laïcité sociale, entre elles, mais surtout quant à la justice, finalité ultime du droit et de la cité, en vertu de la notion de bénéfice maximin et de son corollaire, la contrainte lockéenne du droit.

2.5

La laïcité sociale, avatar de la notion d'autonomie.

Néanmoins, il nous paraît quand même nécessaire, ici, d'user d'une analogie avec la thèse de l'émergence de la science chez Auguste Comte, dans son *Discours sur l'Esprit positif*, si nous voulons retracer réellement l'origine de la laïcité sociale et en bien dégager l'enracinement de sa pertinence, tant rationnelle que politique. Sinon, notre présentation de la

justification éthico-rationnelle de celle-ci, par Gauthier, pourra paraître à d'aucuns comme plaquée sur les faits, sorte de *deus ex machina*, jouant les utilités, pour sauver les meubles, en vue du déroulement heureux d'une argumentation incertaine.

Car, établir la pertinence de l'approche sociale de la laïcité ne doit pas s'effectuer au plan strictement rationnel mais aussi relever d'une herméneutique historique, similaire à celle que nous avait fournie Gauchet, à propos de la laïcité politique, si nous désirons véritablement opposer les deux versions de la laïcité, en tant que légitimes prolongements de la notion d'autonomie. Nous éviterons, ainsi, de ne nous contenter que d'évaluer les mérites de chacune des deux versions de la laïcité. Ce qui cantonnerait la version de la laïcité sociale à être présentée, de façon assez artificielle, comme simple alternative circonstancielle, à la limite rationalisée, à la laïcité politique.

A cette fin, nous présenterons d'abord l'exégèse historique de l'auteur du *Catéchisme positiviste*. En second lieu, nous aborderons l'analogie entre l'avènement de la laïcité sociale et celle de l'esprit positif. Puis, nous comparerons la configuration précise des deux versions de la laïcité. Enfin, ainsi arrivés au noeud du conflit, nous esquisserons la discussion du chapitre suivant.

D'emblée, souvenons-nous que la philosophie, selon Auguste Comte, n'est qu'une représentation rationnelle, ou travail de synthétisation de toutes les représentations rationnelles, du matériel strictement empirique soumis, tant au plan épistémologique que sociologique, à la réserve que lui impose le primat du relativisme. Cette réserve, bien sûr, ménagera la possibilité de l'émergence des lois qui lui assurent son caractère de prédictivité, garantie de sa réussite. Cette réussite, Comte s'apprête à en investiguer l'histoire, dans le but de retracer les étapes de l'évolution, évolution de l'esprit philosophique. Cette démarche a donc pour but de retrouver, dans le temps, ce que lui avait fourni sa recherche sur l'espace herméneutique du savoir philosophique, c'est-à-dire: une légitimité, cette fois, généalogique plus qu'épistémologique.

Pour ce faire, l'auteur du *Discours* prend bien soin de distinguer trois âges de l'esprit humain: l'âge théologique, métaphysique et positif, afin de révéler, à l'intérieur et entre chacune de ces étapes, le nécessaire mouvement d'un savoir et d'un esprit qui se cherchent et se trouvent.

D'abord, l'état théologique, où l'esprit humain exerce les premiers balbutiements de sa pensée représentative, se caractérise par la recherche de fondements absolus du réel. Il se déploie en trois étapes principales: le fétichisme, phase la plus élémentaire, où l'homme annexe l'étrangeté du monde par une représentation explicative anthropomorphique et animiste. Le polythéisme, second stade, constitue déjà un premier degré d'abstraction, par le déplacement de la représentation anthropomorphique, de la causalité du monde, du visible vers l'invisible, et où l'imagination prend le pas, comme outil représentatif, sur l'instinct, qui était la source de prédilection du fétichisme.

Enfin, dernière et suprême phase de cet état, la phase moniste opérera une simplification du polythéisme et ramènera à l'unité la causalité absolue du monde, dégageant ainsi le lieu, subalterne, d'où proviendront une physique et son type de causalité, préliminaire de toute explication de type positif.

Ensuite, le travail philosophique de l'esprit humain gravira une autre étape, lors de l'époque métaphysique, où la raison prend maintenant le pas sur l'imagination et régit, désormais, toute représentation du réel. Cette nouvelle forme de représentation dépersonnalisera toute réflexion des derniers vestiges anthropomorphiques, en les métamorphosant en entités abstraites et spéculatives.

Cette étape transitoire, si elle évolue dans le même domaine que l'état théologique, celui de la recherche fondamentale, n'en annonce pas moins l'avènement de l'esprit positif, par sa méthode même. Car, celle-ci, en assurant la prévalence de la raison et de l'abstraction, fournira, par ses concepts abstraits, la matière même qui fondera la réflexion scientifique.

En effet, par le moyen de cette abstraction, il n'est plus nécessaire, pour le travail philosophique, de s'en remettre *exclusivement* à une causalité transcendante, pour expliquer l'apparition des phénomènes.

Finalement, l'étape positive apparaît, où l'esprit, exercé au travail représentatif de l'imagination, lors de l'âge théologique, et affermi par la rigueur rationnelle de l'âge métaphysique, dont les abstractions dissolvantes l'ont délivré d'une recherche fondamentale et de ses impasses, est en mesure, désormais, de restreindre son activité au seul champ de l'observable. Il produira, selon Comte, la véritable philosophie, la seule qui compte: la recherche empirico-rationnelle des lois du monde, dont la prédictivité lui assure pertinence et pérennité. Ici, le *réel* prend le pas sur la raison et les dangers des spéculations farfelues, autant que saugrenues...

Evidemment, nulle analogie n'épouse en détail le point de comparaison sur lequel elle s'appuie. De même, l'analogie, que nous tentons de poser, ici, entre le déploiement de l'esprit positif et l'avènement de la laïcité sociale, s'attachera surtout à mettre en relief le parallèle entre l'autonomisation de l'intelligence, selon le *discours de l'Esprit positif*, et celle de la volonté, en termes de laïcité sociale.

D'emblée, force est de reconnaître l'enracinement religieux de l'activité des deux facultés de l'esprit, présidant chacune à un domaine propre de l'agir humain: l'intelligence, pour la science, la volonté, pour la politique. Ainsi, il est communément reçu que, de même que l'aventure de la science débuta par une tentative de représentation subjective du monde, sous l'angle d'une dépendance entière face à quelque transcendance, de même la première organisation de la cité ne fut-elle jamais rien d'autre que la transposition politique, médiatisée par le clergé et le pouvoir, de l'emprise du sacré sur les esprits. Néanmoins, une première phase de représentation-toute subjective soit elle-permit tant au savoir, en terme de croyance, qu'au politique, même en tant qu'obéissance, de soustraire l'espèce aux ténèbres de l'instinct et de la peur irraisonnées.

Aussi, cette première amorce, si timide soit-elle, de représentation du monde, peuplée de dieux anthropomorphiques, de facétieux sylvains et de jolies naïades, offrait-elle le grand avantage d'une prise *humaine* sur le réel, ne serait-ce que par le premier recul objectif, imposé par l'imagination, qu'exigeait l'élaboration d'un tel panthéon. De sorte que, malgré tout, le premier seuil d'objectivation du monde se franchissait à son moyen. D'ailleurs, d'aucuns reconnaissent, avec nous, le déroulement du même processus au chapitre de la volonté et du politique.

Car, entre l'anarchie et le contrôle politique du sacré, *nolens volens*, une certaine forme d'unité politique se profilait, qui serait la base de constructions plus amples de la cité des hommes.

Ensuite, une fois franchi ce premier pas d'objectivation du monde, pour la science et pour la politique, il devient difficile de nier l'enclenchement d'un second processus d'extériorisation objective du monde, cette fois à l'aide de la raison ou de la liberté, de l'intelligence ou de la volonté affranchies. D'abord, pour ce qui est de la pensée, de l'âge théologique l'on passera, selon l'auteur du *Discours*, à l'âge métaphysique, âge des constructions rationnelles qui, si elles s'accrochent encore à quelque transcendance, comme caution ultime, ne ménagent pas moins à la raison un rôle crucial, au sein de tout cette élaboration idéologique. De même, en ce qui a trait à l'avènement de la laïcité politique, notre premier chapitre a montré l'extraction d'une volonté engoncée dans l'obéissance vers son affranchissement rationnel, son autonomisation, à l'aide de la généralité collective de la volonté souveraine du peuple se constituant en État. Il est à noter, toutefois, que, pareillement à la raison de l'âge métaphysique, cette autonomisation de la volonté n'est pas totale, qui demeure participative, c'est-à-dire liée à la transcendance du collectif, qui lui assure son existence effective.

Cependant, une première rétrospective nous montre aisément que, sans le premier stade de représentation subjective du monde, tant au plan de la science qu'à celui de la politique, il eut été impensable que quelque stade de représentation rationnelle fit son apparition, sous les deux aspects mis en parallèle, par défaut d'une assise représentative, fournie par le premier

stade, matière même de la métamorphose constatée entre imagination et raison, croyance et savoir, obéissance et liberté. Aussi, ces deux premiers stades de l'évolution de l'exercice de la pensée et de la volonté acquis et reconnus, reste à savoir de quelle façon la volonté et la raison pourront parvenir à une pleine autonomie, à l'exclusion de quelque recours à toute forme de transcendance.

Certainement, c'est une chose assez facile à constater, avec Comte, que les réalisations techniques de la science positive suffisent à nous convaincre de la vanité de quelque recours au transcendant, pour une explication efficace du monde. De sorte qu'en ce qui concerne la sphère du savoir, le stade positif de l'esprit sonne le glas de toute préoccupation rationnelle de quelque transcendance et rend, ainsi, totalement immanents et autonomes l'exercice objectif de la raison et les acquis de la science. C'est pourquoi, selon lui, l'âge positif est-il l'âge ultime du savoir humain, pleinement humain.

Or, si l'on se reporte maintenant à l'analyse historico-politique, force est d'admettre l'étonnante parenté du parcours de la volonté, dans le cadre de la laïcité, entre l'intelligence, au sujet du savoir, et de la volonté, au chapitre de la politique. Car, d'une même dépendance au sacré, la volonté et la raison accèdent, au moyen d'une objectivisation croissante de leur exercice, à une autonomie de plus en plus accusée. Ainsi, la raison et la volonté, participant de quelque transcendance, âge métaphysique chez Comte, laïcité politique chez Gauchet, parviennent-elles, en bout de piste, à une autonomie, entièrement immanente, sous l'ordre de la laïcité sociale, comme au sein de l'âge positif.

Evidemment, cette autonomie entière, immanente, de la pensée n'est-elle, certes, pas le fruit de quelque désir hardi s'auto-proclamant, avec fracas, recteur du réel.

Car, si l'autonomie immanente de la pensée, cautionnée par la prédictivité scientifique et ses réussites techniques, résume au seul « comment » les aspirations légitimes de la raison et consacre, ainsi, l'avènement de l'âge positif, d'après l'auteur du *catéchisme positiviste*, de même, « l'ontologisation », en quelque sorte, des droits de l'Homme, garantit la réussite de

la laïcité sociale, en confinant le rôle du politique au « comment » de la gestion collective de la cité, sans plus de recours à la transcendance, au « pourquoi », de la volonté générale du choix collectif.

Certes, en ce qui a trait au destin de la laïcité politique, la question demeure de savoir comment quelque droit peut subsister, en démocratie, sans caution de l'État ni exercice effectif de la volonté collective, étant donné que nul droit ne semble n'avoir jamais existé sans soutien réel de la force et, aussi, parce que la *Déclaration des droits de l'Homme* ne demeure, quand même, qu'un accord international, ayant à être entériné par la force concrète de l'État...

Quoiqu'il en soit, il semble qu'une configuration rationnelle des deux versions de la laïcité soit possible, nous permettant de serrer de plus près le nerf de notre problématique: à savoir, si la laïcité est un concept politique ou une réalité sociale. Nous pouvons nous demander, maintenant, si la laïcité sociale pourrait constituer le stade politique ultime de la volonté émancipée, de la démocratie. Car, si nous usons d'un autre type d'analogie pour distinguer ces deux approches de la laïcité, nous pourrions plus aisément constater que la laïcité politique ressortit à un type d'analogie et la laïcité sociale, à un autre type.

En effet, nous référant à une conceptualité développée dans le cadre de la philosophie thomiste, telle qu'expliquée par Paul Grenet, professeur à l'Institut catholique de Paris, auteur de plusieurs ouvrages sur l'ontologie thomiste, nous pouvons d'abord admettre spéculativement la pertinence de l'*analogie de la participation*¹ et celle de l'*analogie de proportionnalité*²

¹ -En résumé :1-Il y a un Premier, qui est l'Acte pur et infini de l'Existence; 2- De lui dérivent(d'une manière qu'il faudra préciser) les types d'être, les individus de ces types, et les subsistants de ces types individuels; 3- ces derniers, n'étant par essence que puissance d'exister, ne *sont* pas l'Exister mais *ont* la part d'existence que mesure leur capacité essentielle; 4- On appelle participation depuis Platon, le fait de « recevoir d'une manière particulière ce qui appartient à un autre d'une manière universelle ».(Grenet,1960, p.93)

² - [...] Cette remarque nous oblige à dire que l'analogie de rapport (proportionnis), lorsqu'elle est fondée sur une participation, cesse d'être un transfert extrinsèque de terme pour devenir une communion réelle et intrinsèque de la qualité participée. Elle se double alors nécessairement d'une analogie de similitude de rapports, en bon français : *analogie de proportion*, en latin scolastique : *analogia proportionalitatis*. (Grenet, 1960, p.100)

Or, si nous appliquons les analogies à la notion de laïcité, où l'analogué n'y est pas l'être mais l'autonomie, nous obtenons le résultat suivant : d'une part, la laïcité politique semble ressortir de l'analogie de participation, où, de l'autonomie du choix collectif, découle l'autonomie générale de l'État, ou laïcité politique. D'un autre côté, la laïcité sociale, elle, semble se transposer sur le registre de l'analogie de proportionnalité, où l'analogué de l'autonomie collective est reproduit en termes d'autonomie individuelle, selon une similitude de rapport (*proportio*). De sorte qu'il y aurait similitude de rapport entre la collectivité et l'autonomie, d'une part, et de l'autre, entre individu et cette même autonomie, en vertu de « l'ontologisation » des droits de l'Homme.

Par conséquent, la forme d'autonomie collective, selon l'ordre de la laïcité sociale, ne saurait plus être participée, individuellement, mais plutôt n'être que composée de l'accord de ces autonomies individuelles, simple facteur de compossibilité entre elles. Cette forme de laïcité laisserait, donc, entendue en ce sens, libre cours à toutes les revendications sociales et individuelles, à toutes les renégociations imaginables, dans la mesure où celles-ci ne heurtent pas la contrainte lockéenne, le respect desdits droits *ontologiques*...

De plus, cette distinction analogique fonctionne si bien qu'elle peut même s'appliquer à la distinction des deux âges de l'esprit humain: âge métaphysique et âge positif. Car, en premier lieu, la raison, sur la base d'un analogué ultime, participe, selon l'âge métaphysique, d'une raison supérieure, pour conclure la validité de ses raisonnements. En second lieu, appuyée sur les réalisations techniques et scientifiques, la raison, à l'âge positif, entretient plutôt un rapport de proportionnalité entre les réussites de chacune des sciences et une épistémologie générale, qu'elle gère de façon totalement close et immanente.

Autrement dit, la laïcité sociale serait un avatar possible de la notion d'autonomie, au même titre que la laïcité politique. Car, en tant que conçue comme analogie de proportionnalité entre l'autonomie générale de l'État et celle de chacun de ses membres, elle consisterait à reconnaître à tous les citoyens, personnellement et proportionnellement, la même autonomie intrinsèque que celle de l'État, en entier. Alors que, selon la version

politique de la laïcité, l'autonomie de chacun ne serait possible qu'en tant que participation de l'autonomie totale du peuple souverain, selon une analogie d'attribution.

C'est pourquoi, une des seules formes pensables de cohésion politique de la laïcité sociale, dans ces circonstances, se trouve, selon nous, élaborée par l'éthique de David Gauthier.

En effet, selon le philosophe néo-libéral, il serait possible de concevoir une société politique sur la base de la notion de marché, où, sous la réserve du respect de la contrainte lockéenne, tout un chacun pourrait négocier sa part d'autonomie et de reconnaissance de celle-ci. Ainsi, dans la mesure où tout un chacun y trouverait son meilleur compte possible (bénéfice *maximin*), l'équilibre et la pérennité de l'État se trouveraient préservés, bien que toujours re-modelables, selon une nouvelle forme de renégociation. De sorte que, contrairement à la laïcité politique, l'État ne serait plus le moteur de l'autonomie, de tout un chacun, mais seulement le garant du respect réciproque d'une recherche individuelle avide d'autonomie. Ainsi, la laïcité politique reconnaîtrait un rôle substantiel à l'État, comme vecteur de l'autonomie individuelle, tandis que la laïcité sociale ne lui accorderait plus qu'une fonction secondaire, accidentelle, d'arbitrage.

C'est donc à la démonstration de la possibilité historique et théorique de cette version sociale de la laïcité que s'est attaché tout le second chapitre de ce mémoire.

En conséquence, parvenu à ce moment de notre discussion, la question rebondit de savoir si, ainsi conçues et légitimées, les deux formes de laïcité, qui sont au coeur de notre débat, sont réconciliables? Si elles ont à l'être? Dans quelle mesure la réconciliation des deux est possible? Par suprématie de l'une sur l'autre, ou bien faut-il se résoudre à l'exclusion d'un des deux termes de notre problématique?

Nous voilà, donc, ainsi parvenus au noeud même de notre propos, quant à l'affrontement des deux perspectives concurrentes de la laïcité. Car, la légitimité, tant historique que rationnelle, des deux approches de la laïcité, en cause, semble acquise, selon le travail de nos deux premiers chapitres.

Aussi, est-ce à cette difficile tâche, de résolution, que s'attaqueront les chapitre trois et quatre de notre étude, avec, nous l'espérons, à la clé, une réponse satisfaisante, faisant justice aux justes réclamations des deux formes de laïcité, que nos deux premiers chapitres ont tâché d'exposer...

CHAPITRE III

LA CITOYENNETÉ DIFFÉRENCIÉE DE KYMLICKA

3.1

Introduction

Dans les deux chapitres précédents, qui n'étaient, somme toute, qu'une mise en place des pièces du dossier, nous avons pu suivre le parcours de la notion d'autonomie, de son émergence à sa configuration en laïcité politique ou sociale. À la fin du dernier chapitre, une synthèse de notre propos a pu déjà esquisser le nœud du problème, hantant notre mémoire: la laïcité est-elle un concept politique ou une réalité sociale?

En effet, alors que les deux formes de laïcité, énonçant, chacune à sa façon, le principe démocratique d'autonomie, la laïcité politique semble, aux dires de Gauchet, devoir relever de la notion d'autonomie, selon une analogie de participation, tandis que la laïcité sociale l'exprimerait selon une analogie de proportionnalité.

Si le premier chapitre de cette étude a aisément montré la pertinence de la thèse de Gauchet, à propos de la laïcité politique, le deuxième, lui, a dû prendre appui sur les analyses de Gauthier, pour étayer la possibilité et la cohérence de la laïcité sociale.

De cette façon, nous sommes parvenus à extraire, assez clairement, croyons-nous, la racine même du conflit qui oppose ces deux types de laïcité: sur la base de la notion d'autonomie, est-ce que la laïcité politique, en tant qu'analogie de participation, est compatible avec l'analogie de proportionnalité qu'illustre la laïcité sociale? Autrement dit, ces deux sortes d'analogie peuvent-elles, au plan politique, à l'instar

de leur enracinement ontologique originel, s'accorder autour de la notion d'autonomie, comme elles le font à propos de la notion d'*actus essendi*, ou bien s'excluent-elles l'une l'autre? C'est à la possibilité de leur conciliation que tentera de répondre, dans cette section, notre mémoire, en nous appuyant sur l'argumentation de Kymlicka, penseur réfléchissant sur le modèle canadien de société. Nous suivrons les thèses principales de son ouvrage *La citoyenneté multiculturelle*, thèses confirmées par *la voie canadienne et les théories de la justice*, parce que ce qui nous intéresse, chez cet auteur, c'est d'examiner si le concept original de *citoyenneté différenciée*, développé par ce dernier, pourrait nous faire sortir de l'impasse, où notre confrontation des deux formes de laïcité semble nous avoir conduit.

3.2

Aspect théorique du projet de Kymlicka

En premier lieu, force est d'admettre que toute l'entreprise de Kymlicka, au sein de ces trois ouvrages, a pour fin de tenter de concilier ces deux formes d'analogie de l'autonomie que représentent les laïcités politique et sociale:

Je crois qu'il est légitime et même inévitable d'ajouter les droits des minorités aux droits traditionnels de l'être humain. Une théorie complète de la justice dans un État multiculturel comprendra des droits universels, accordés aux individus indépendamment de leur appartenance à un groupe, et certains droits déterminés en fonction de l'appartenance à un groupe ou des statuts spéciaux élaborés à l'intention de minorités culturelles.[...] Une théorie libérale des droits des minorités doit donc expliquer comment ces droits coexistent avec les droits de l'être humain et en quoi ils se révèlent limités par les principes de la liberté individuelle, de la démocratie et de la justice sociale. Tel est l'objectif de ce livre. (Kymlicka, 2001, p.16)

A cet effet, Kymlicka développe la notion de *citoyenneté différenciée* qui, à son avis, devrait être à même de concilier les deux formes de laïcité, tout en en préservant le cœur, le concept de délibération, l'autonomie:

Il importe également de souligner les limites qu'il convient d'apporter à de tels droits. J'ai soutenu, notamment, que ces droits doivent respecter deux limites: les droits des minorités ne doivent pas donner à un groupe les moyens d'en dominer un autre et ils ne doivent pas permettre à un groupe d'opprimer ses propres membres. En d'autres termes, les libéraux devraient chercher à s'assurer qu'il y a bien égalité *entre* les groupes et qu'il y a bien liberté et égalité *au sein* des groupes. (Kymlicka, 2001, p.275)

Cette citoyenneté différenciée consisterait à reconnaître des droits politiques non seulement aux individus, comme c'est le cas en ce qui a trait à la laïcité politique classique, mais aussi à des groupes culturels:

J'ai voulu prendre un peu de recul et présenter une vue plus générale de la situation—énoncer quelques principes et concepts clés qui nous permettront de dégager les éléments constitutifs d'une pensée proprement libérale des droits des minorités.[...] les théoriciens de la politique en Occident ont fondé leur réflexion sur un modèle idéalisé de la *polis* au sein duquel les citoyens partagent une même origine, une même langue et une même culture. Même lorsque ces théoriciens vivaient dans des empires polyglottes, ils ont souvent réfléchi comme si les Cités-États de la Grèce antique formaient le modèle idéal de la communauté politique. (Kymlicka, 2001, p.10)

Certes, cette double reconnaissance politique se devrait de disposer de deux paramètres inaliénables: les mesures de protection externe et l'interdiction de contrainte interne. Car, c'est justement grâce à ces deux garde-fous que liberté et culture, laïcité politique et sociale, deviennent compatibles:

Anticipant sur les conclusions des trois prochains chapitres, j'avance l'idée que les libéraux peuvent et doivent soutenir certaines mesures de protection externe lorsque celles-ci favorisent l'équité dans les rapports entre les groupes, mais qu'ils doivent rejeter toutes les mesures de contrainte interne qui limitent le droit des membres du groupe à remettre en question les autorités traditionnelles et à réviser les pratiques courantes. (Kymlicka, 2001, p.61)

D'une part, parce que la culture est conçue comme matière de l'exercice de la liberté, contexte privilégié de délibération, alors on devrait accorder à certains groupes et cultures une reconnaissance politique, en termes d'institutions, que Kymlicka nomme: mesures de protection externe. Ces mesures de protection externe auraient pour mission de permettre la survie et la co-existence de diverses cultures, au sein d'une même organisation politique, afin d'élargir l'éventail des choix se proposant à l'autonomie de tout un chacun, pensée en terme de délibération.

Car, il est notoire que tout exercice de l'autonomie se doit de disposer du plus grand horizon des fins possibles, s'il veut véritablement exister, se mouvoir, pour que l'autonomie ne soit pas un vain mot. Parce que l'autonomie, comme tout le monde l'admet, n'a pas pour fonction d'indiquer une simple indépendance de la volonté, quant à l'élection qu'elle pose, mais surtout sa pleine indétermination auto-déterminante.

Autrement, dit, il serait bien artificiel de considérer l'autonomie sous le seul angle de l'indépendance, puisque l'indépendance de la volonté n'est que la simple conséquence de l'autonomie. Le véritable caractère de l'autonomie réside plutôt en cette capacité de s'auto-déterminer souverainement. Ce qui exige un champ d'action assez large pour permettre l'existence d'une certaine indétermination des fins à choisir, indétermination qui est la condition même de la liberté de la volonté, en tant que faculté délibérative et élective.

Or, c'est justement cette perspective d'indétermination que les mesures de protection externe des groupes culturels se proposent d'agrandir le plus possible. De sorte que, loin de nier l'autonomie individuelle, principe sacré de la laïcité classique et de la démocratie, la promotion institutionnelle des différentes cultures permettrait, au contraire, de l'étoffer, voir de la mieux garantir:

J'ai tenté de montrer que la capacité des individus à effectuer des choix chargés de sens dépend de l'accès à la culture sociétale dont ils peuvent de prévaloir. (Kymlicka, 2001, p.125.)

et:

[...] il n'y a pas nécessairement de conflit entre les mesures de protection externe et les droits individuels. (Kymlicka, 2001, p.63.)

Evidemment, d'un autre côté, une stricte interdiction de contraintes internes, pouvant être exercées par les groupes sur leurs membres, est indispensable, si nous voulons que l'autonomie politique soit vraiment garante de la laïcité politique, de la liberté de tous et de chacun, et non la complice de la promotion de la liberté des seuls groupes, dont l'État ne serait plus qu'un simple facteur de compossibilité.

A cette fin, les droits politiques se devraient d'être érigés en structure ou forme de la cité, tandis que les droits culturels n'en seraient que la matière, incarnant la liberté mais ne la supprimant pas:

Les démocraties libérales peuvent accueillir de nombreuses formes de diversités culturelles, mais pas toutes.

Les principes du libéralisme imposent deux limites fondamentales aux droits de minorités. Tout d'abord, une conception libérale des droits des minorités ne pourra tolérer (sauf dans des circonstances extrêmes) des « contraintes internes »-c'est-à-dire des limitations imposées par la culture minoritaire aux libertés civiles ou politiques essentielles de ses membres. Les libéraux défendent le droit des individus à déterminer eux-mêmes les aspects de leur héritage culturel qui méritent d'être transmis. Le libéralisme privilégie l'idée-qui d'ailleurs, le définit peut-être-selon laquelle les individus doivent avoir la liberté et la capacité de remettre en question et, éventuellement, de réviser les pratiques traditionnelles de leur communauté, dès lors qu'ils en sont venus à penser qu'elles ne méritent plus leur allégeance.

On ne saurait, au nom de la justice libérale, tolérer que des droits permettent à un groupe d'en opprimer ou d'en exploiter un autre, comme c'est le cas dans l'*apartheid*.

Bref, une perspective libérale se fonde sur la *liberté au sein* du groupe minoritaire et sur l'*égalité entre* les groupes minoritaires et majoritaires. (Kymlicka, 2001, pp.217-218)

Ainsi, la substance de la chose publique et laïque serait sauve: la liberté politique de la chèvre, si l'on peut dire, ne mangerait pas la culture chou et celle-ci n'étranglerait pas la liberté politique de la chèvre! C'est pourquoi, Kymlicka défend la notion de *citoyenneté différenciée*. Celle-ci consiste, rappelons-le, en un tout juridique, reconnu par l'État, encadrant et promouvant la capacité de délibération de tout un chacun. Au fond, le droit, ici, n'est plus le simple apanage des individus ni de groupes mais détenu et exercé, en extension et en compréhension, par la délibération propre à tous et à chacun. Cette délibération étant, formellement, garantie par la reconnaissance des libertés politiques, au moyen de l'interdiction de toute contrainte interne et, matériellement, assurée par l'institutionnalisation de différentes cultures, à l'aide de mesures de protection externe des groupes culturels.

Certes, cette présentation toute théorique du propos de Kymlicka se doit de serrer de plus près ses aspects pratiques. Car, sans eux, toute sa discussion pourrait paraître bien spéculative, voire artificielle, particulièrement en ce qui a trait aux détails pratiques étayant, positivement et négativement, cette notion inédite de *citoyenneté différenciée*.

3.3

Aspects pratiques du projet de Kymlicka

En effet, si séduisant que soit ce concept, encore faut-il tâcher de lui trouver son lieu juridique propre, au sein de l'appareil touffu des droits civiques et autres jurisprudences. A cette fin, Kymlicka n'a eu de cesse, tout au long de son œuvre, en particulier *la citoyenneté multiculturelle*, de bien distinguer cette notion de tous ses faux-semblants et autres confusions, en tentant de la dégager de ce qui n'était pas elle et en précisant, d'autre part, en quoi elle consistait véritablement. Par conséquent, ce chapitre se doit de soumettre à la considération de ce mémoire les détails, parfois même les méandres, de la dialectique de Kymlicka.

3.3.1

Citoyenneté différenciée et droit collectif

D'abord, négativement, la toute première distinction qui s'impose, c'est celle qui sépare nettement la citoyenneté multiculturelle de quelque assimilation à la notion de droit collectif. Car, en plus d'éviter de tomber dans l'inextricable débat agitant libéraux et communautariens, au sujet de la prévalence des droits individuels ou des droits collectifs, le concept de citoyenneté différenciée relève plutôt de la notion d'équité entre les groupes:

Il est, à double titre, erroné d'aborder la notion de citoyenneté différenciée à partir de l'idée de droits collectifs.

.....
 La plupart de ces droits n'ont rien à voir avec la primauté de l'individu ou du groupe. Ils sont plutôt fondés sur l'hypothèse selon laquelle la justice entre les groupes exige que leurs membres respectifs se voient accorder des droits différents » (Kymlicka, 2001, pp.74-75)

De sorte que, leurs membres se voient accorder des droits différents qui ne contredisent nullement les libertés politiques libérales, en vertu de l'interdiction de contraintes internes.

3.3.2

Citoyenneté différenciée et tolérance

Ceci dit, un autre écueil dans l'évaluation du concept de citoyenneté différenciée consiste à sa réduction, au simple terme de tolérance :

Bref, la tolérance libérale permettrait la mise en œuvre de mesures de contrainte interne, mais rejeterait l'idée de protection externe.

.....
Je montrerai pourquoi la conception libérale traditionnelle de la tolérance se fonde sur le principe de l'autonomie individuelle et ne l'exclut donc pas. (Kymlicka, 2001, pp.221-222)

En effet, selon le libéralisme, autonomie individuelle et tolérance des choix culturels sont les deux facettes d'une même médaille. Or, si on se rapporte à l'histoire, le système ottoman des *Millets* vient contredire de façon éclatante cette équation. Car, selon ce système, il y avait, certes, une tolérance pour les divers groupes ethnico-religieux, chrétiens, mahométans et juifs, mais nulle liberté pour quelque membre à l'intérieur de ceux-ci.

Évidemment, une telle tolérance ne saurait satisfaire aucune démocratie, libérale ou républicaine; compte tenu du fait que la tolérance libérale s'inscrit dans le cadre de l'autonomie individuelle et ne représente, ainsi, que le résultat de la promotion démocratique du concept de délibération. La citoyenneté différenciée ne se résume-t-elle donc pas à la simple notion de tolérance :

Il n'est donc pas suffisant de dire que les libéraux croient en la tolérance. Encore faut-il préciser de quelle tolérance il s'agit. D'un point de vue historique, les libéraux ont adhéré à une notion très précise de la tolérance, qui permet la liberté individuelle de conscience et non pas simplement la pratique collective d'un culte [...] Cela montre, me semble-t-il, que les libéraux ont vu, historiquement, que l'autonomie individuelle et la tolérance constituent les deux faces d'une même médaille. Ce qui fait la spécificité de la tolérance *libérale*, c'est précisément son engagement en faveur de l'autonomie individuelle-c'est-à-dire l'idée que les individus doivent être libres d'évaluer et, éventuellement, de réviser les buts qu'ils poursuivent. (Kymlicka, 2001, p225)

et:

C'est, me semble-t-il, une erreur, car on peut assurer la tolérance *entre* les groupes sans garantir, à l'intérieur de ceux-ci, la tolérance envers les actes individuels de dissidence. Un système comme celui des *millets* garantit la première sans assurer la seconde. Si l'on veut défendre les droits civils des individus, il nous faut donc aller au-delà du besoin de tolérance entre les groupes et accorder aux individus la liberté de former et de réviser leurs fins ultimes. (Kymlicka, 2001, p.231)

Une fois écartées les simples idées de tolérance et de droit collectif, encore faut-il distinguer le champ d'application de ce concept politique qu'est la citoyenneté différenciée.

3.3.3

Champ d'application de la citoyenneté différenciée.

D'abord, il ne saurait aucunement être question, d'après Kymlicka, de reconnaître l'obligation de la dévolution de quelque droit culturel aux immigrants. Car, le fait général de l'immigration implique une renonciation volontaire des migrants à leur culture d'origine et l'acceptation de l'adhésion à celle de la société d'accueil:

En revanche, il n'est pas injuste, pour le gouvernement américain (et pour d'autres gouvernements), d'avoir décidé de ne pas donner aux immigrants le statut légal et les moyens requis pour devenir des minorités nationales. Après tout, la plupart des immigrants (contrairement aux réfugiés) ont choisi de quitter leur propre culture. Ils se sont déracinés eux-mêmes et savaient, en émigrant, que leur réussite et celle de leurs enfants dépendraient de leur intégration aux institutions de la société anglophone. [...] Étant donné le lien entre choix et culture que j'évoquais précédemment, les individus devraient avoir la possibilité de vivre et de travailler dans leur propre culture. Mais comme tout autre droit, ce droit ne peut pas être exercé, et l'immigration est une façon de renoncer à l'exercice de ce droit. En décidant de se déraciner eux-mêmes, les immigrants ont volontairement renoncé aux droits liés à leur appartenance nationale initiale. (Kymlicka, 200, p.141)

Certes, la question se pose tout autrement en ce qui a trait aux groupes nationaux, minoritaires ou majoritaires, ayant présidé à la constitution de l'État. Cette question sera traitée, d'ailleurs, plus loin au cours de ce chapitre, lors de l'énumération positive des caractères propres à la citoyenneté différenciée.

Enfin, problème de taille, peut-être le problème le plus épineux de la notion de citoyenneté différenciée: sa distinction radicale de toute religion, de toute reconnaissance politique et institutionnelle des religions. Car, d'aucuns seraient tentés, au nom du droit à l'équité entre les groupes, de réclamer haut et fort une institutionnalisation des religions: *vendredi* férié des mahométans, *samedi* des juifs et *dimanche* des chrétiens, par exemple...

Or, rappelle à juste titre Kymlicka, l'analogie entre droit culturel et religion est inopérante. En effet, tout État doit, dans l'exercice de ses fonctions, favoriser l'usage d'une ou de quelques langues et, corollairement, de quelque culture. Ce qui n'est pas le cas pour la religion. De sorte que, si l'obligation de quelque promotion culturelle s'impose à l'État, d'où dérive la légitimité des droits culturels et de la notion de citoyenneté différenciée, nulle obligation religieuse, par contre, ne s'impose à lui ni ne peut, ainsi, réclamer quelque statut particulier:

Cela montre bien que l'analogie entre la religion et la culture ne tient pas. Je rappelais précédemment que, pour de nombreux libéraux, pas plus que l'État ne doit reconnaître, cautionner ou soutenir d'Églises, il ne doit reconnaître, cautionner ou soutenir d'identités ou de minorités culturelles. Je le répète: cette analogie est inopérante. Il est tout à fait possible pour un État de ne pas reconnaître une Église officielle, mais il ne peut pas, en revanche, éviter d'institutionnaliser au moins partiellement une culture lorsqu'il décide quelle sera la langue utilisée dans les écoles et les services publics. Dans les tribunaux, l'État peut (et il doit) remplacer les serments religieux par des serments laïques. Mais il est obligé de choisir une langue dans laquelle se dérouleront les procès. (Kymlicka, 2001, p.163)

Maintenant que nous venons de circonscrire le lieu de la citoyenneté différenciée, en la distinguant de toutes les contre-façons possibles, le moment est arrivé d'en exposer la pertinence, au moyen de la revue des diverses possibilités juridiques, qui peuvent la caractériser et, ainsi, l'autoriser.

3.3.4

Citoyenneté différenciée et tradition libérale du droit:

le droit culturel

En premier lieu, Kymlicka nous invite à repenser le cœur de la tradition libérale, selon laquelle seul l'individu est titulaire de droits. Certes, il n'est pas question, ici, de remettre en cause la primauté des droits individuels mais, plutôt, d'en questionner l'exclusivité. En effet, si nous inspectons les pratiques institutionnelles de toute société, il est patent qu'il n'en existe aucune qui ne favorise, au sein de ses organes, au moins quelque culture. Que ce soit en termes de langue du droit, des tribunaux, des administrations, voire des écoles et des hôpitaux, la langue commune et, partant quelque culture commune, sont bien nécessaires à son fonctionnement. Il n'est qu'à considérer la division du temps, au sein de nos sociétés démocratiques, pour constater l'enchâssement implicite des vestiges de sa division chrétienne: jours fériés de Pâques, Noël, dimanches chômés etc... Or, quoique quelque division du temps s'avère nécessaire pour permettre quelque productivité, par la nécessité humaine de l'alternance travail/repos, pourquoi avoir précisément privilégié cette organisation-là du temps? Peut-on alors continuer de prétendre à l'exclusivité du droit individuel et à la neutralité bienveillante de l'État libéral envers les cultures? Il est donc évident que la défense acharnée, de cette notion d'exclusivité du droit et de la neutralité bienveillante, recouvre une vaste imposture, en faveur de la prévalence des droits d'une culture sur les autres:

Aussi, l'idéal de « neutralité bienveillante » n'est pas en fait, bienveillant. Il ne tient pas compte du fait que les membres d'une minorité nationale subissent un préjudice auquel ne sont pas exposés les membres de la majorité. En tout état de cause, l'idée selon laquelle un gouvernement pourrait adopter une position de neutralité par rapport aux groupes ethniques ou nationaux est manifestement erronée. Je soulignais au chapitre 5 que, pour qu'une culture survive, il faut d'abord et avant tout que sa langue soit celle du gouvernement-c'est-à-dire qu'elle soit la langue de l'enseignement public, des tribunaux, des instances législatives, des services sociaux, du système de santé, etc. Quand un gouvernement choisit la langue dans laquelle sera donné l'enseignement public, il offre à une culture ce qui est probablement la forme la plus importante de soutien, dans la mesure où il garantit la transmission, à la génération suivante, d'une langue ainsi que des traditions et des conventions qui y sont associées. Inversement, en refusant à une minorité la possibilité de recevoir un enseignement dans sa propre langue, un gouvernement condamne presque inévitablement cette langue à une marginalisation toujours croissante. (Kymlicka, 2001, pp.162-163)

S'il en est ainsi, une révision en profondeur de la notion de droit s'impose, même au sein d'une perspective libérale ou démocratique. Car, il est patent que l'institutionnalisation de quelque culture est nécessaire au fonctionnement de l'État et de la société. Or, toute institutionnalisation implique une reconnaissance étatique d'un fait, autrement dit: un droit. La conclusion s'impose, d'évidence, que le droit n'est pas la propriété exclusive de l'individu, comme une certaine tradition libérale le prétendait et le prétend encore, mais, si elle en est, certes, la propriété prévalente, elle admet-et même exige- l'existence du droit de quelque groupe qui permet et promeut une culture, ne serait-ce que celle du groupe dont l'État use de la langue et de la culture:

Dans la mesure où les politiques actuelles soutiennent la langue, la culture et l'identité des nations et des groupes ethniques dominants, on peut effectivement s'appuyer sur la notion d'égalité pour faire valoir la nécessité d'apporter un soutien équivalent aux groupes minoritaires, grâce à des mesures d'autonomie gouvernementale et à des droits polyethniques. (Kymlicka, 2001, p.169)

Aussi, une fois admis le principe de l'existence d'un droit du groupe, à côté de celui de l'individu, la tâche nous incombe d'en montrer les caractéristiques et le champ d'application. Car, nul principe n'existe qui n'ait d'existence concrète et tangible. Or, du point de vue politique, l'existence se nomme: droit. C'est donc à l'étude des droits principaux, permettant l'existence et la survie d'une culture, que Kymlicka nous entraînera, pour mieux définir sa notion de *citoyenneté différenciée*.

D'emblée, il est de tradition, en philosophie politique, de reconnaître que nulle culture ne saurait subsister sans la possession d'un territoire, d'une langue commune ni d'institutions significatives. A ce titre, aussi bien les Machiavel, Spinoza ou Mill semblent d'accord sur ce point. De sorte que, si nous admettons l'existence du droit de quelque groupe culturel, force est de lui reconnaître la possession des ces attributs.

Ainsi, il serait du devoir de l'État, selon Kymlicka, non seulement d'autoriser mais aussi de promouvoir quelque culture, en lui donnant, voire en lui subventionnant (points d'impôts, péréquation etc...), les moyens de sa subsistance: territoire, écoles, hôpitaux, administration, tribunaux, droits gouvernementaux etc... Néanmoins, si tout ce cortège de droits se justifie

assez facilement au sein d'une culture unitaire, la question rebondit de savoir comment et à qui reconnaître ces droits. Sinon, le risque est fort d'une balkanisation de l'État, risque contre lequel tout État se doit de se parer, fut-ce en opprimant ses minorités, puisque son premier devoir est sa propre survie et, partant, la protection interne et externe de ses citoyens. Sans quoi, aucune police ni aucune guerre ne seraient plus justifiables. Ce qui laisserait libre cours à toutes les ambitions et à tous les chaos...

Ceci dit, Kymlicka reprend, dans cette perspective, chacun des droits sus-nommés. Évidemment, si l'appareil social et la question de la langue ne gênent guère, puisque nous pouvons bien admettre, sur un même territoire et dans les mêmes institutions, l'usage de plusieurs langues et la prolifération des services, sans que la sécurité de l'État n'en souffre, la question territoriale, dont dépend également l'existence et l'application des droits d'administration, de gouvernement et d'imposition, est, elle, plus délicate: « En revanche, les droits à l'autonomie représentent bien une menace sérieuse pour l'unité sociale, dans la mesure où ils encouragent la minorité nationale à se considérer comme un peuple distinct. » (Kymlicka.2001.p.20).

En effet, il semble bien que nous touchions là au point névralgique des implications juridiques de la notion de citoyenneté différenciée. Car, le morcellement ou la partition d'un territoire, au nom d'une culture, même au sein d'une fédération forte, ne semble pas emporter l'assentiment de tous, par exemple: Schmitt et Freund ...

Or, sans entrer dans les détails d'une théorie de la fédération, ou de la constitution, ce qui nous entraînerait dans des digressions trop éloignées de notre sujet, il reste que cette épineuse question de la partition met en demeure Kymlicka d'y trouver une quelconque justification, au moins d'en illustrer la possibilité politique concrète. Ce qui lui offrirait l'argument décisif, lui permettant de concilier unité politique de l'État et répartition territoriale. Cet exemple, Kymlicka le trouve au sein du découpage des circonscriptions électorales:

Il faut se rappeler, toutefois, qu'il y a beaucoup d'autres exemples de circonscriptions qui ont été redessinées afin de correspondre à des « communautés d'intérêts », comme celles des fermiers, des ouvriers, des groupes issus de l'immigration et des sectes religieuses, et qui n'ont suscité aucune controverse. (Kymlicka, 2001, p.195)

Aussi, d'après lui, si nous examinons les pratiques électorales, particulièrement américaines, il semble patent que celles-ci participent déjà d'une distribution, ayant pour objet la représentation de groupes d'intérêts, sans que la stabilité de l'État ni la primauté des droits individuels ne paraissent en souffrir. De plus, parce que le premier droit politique, le plus crucial, emportant l'existence de tous les autres, la participation au processus électoral, expression de l'autonomie et de la liberté essentielle du citoyen, semble s'accommoder, sans trop de difficultés, de telles pratiques électorales, alors le pas est bien mince, qui sépare l'exercice du droit politique au sein de circonscriptions électorales culturellement distinctes et quelque administration politique territoriale séparée.

Car, si, d'une part, en ce qui concerne le découpage électoral, l'initiative politique est contrôlée par l'État, et, de l'autre, cette initiative est détenue par des entités politiques autonomes, c'est, tout compte fait, toujours le même peuple souverain d'un État libre qui exerce ses droits et a le dernier mot. L'unité politique de la société est donc sauvegardée, par l'indivisibilité de l'exercice de la souveraineté populaire, peu importe l'aspect et les lieux où cette souveraineté se déploie.

Évidemment, la question du partage des pouvoirs reste pendante mais, du moment où le principe de délégation territoriale est acquis, cet aspect du problème ne semble pas préoccuper outre mesure Kymlicka. Or, si le principe politique de délégation territoriale paraît établi, reste à savoir à qui l'attribuer. Nous avons déjà discuté, précédemment, de la renonciation culturelle volontaire qu'implique le processus d'immigration. Aussi, est-il inutile de revenir sur cet acquis, sinon pour reconnaître l'exclusion, *de facto* et *de jure*, de quelque nécessité d'une attribution de quelque droit culturel à toute catégorie de l'immigration.

Il n'en va cependant pas de même, en ce qui a trait aux minorités nationales ou à l'ensemble des groupes nationaux, ayant présidé à l'apparition même de l'État:

Bref, la façon dont une minorité nationale a été incorporée à un État fait souvent en sorte qu'elle jouit de droits spécifiques en tant que groupe. Si l'incorporation procède d'une fédération volontaire, certains droits peuvent être définis dans les termes même de la fédération (traités). Des arguments moraux et légaux interviennent en faveur du respect de ces termes. Si l'incorporation a été involontaire (colonisation), la minorité nationale pourrait invoquer le droit à l'autodétermination et l'exercer en renégociant les termes de la fédération afin de transformer celle-ci en une fédération plus volontaire. (Kymlicka, 2001, p.171)

C'est pourquoi, selon Kymlicka, le rôle des accords historiques, ayant permis l'apparition de l'État, est l'argument *sine qua non* justifiant, derechef, l'attribution de droits culturels à ces communautés, incluant même une répartition territoriale. Il est évident, néanmoins, que toute minorité nationale ne saurait se prévaloir de tels droits: seuls ceux dont l'existence numérique permet, entre autre, la préservation d'une langue commune, pourraient y accéder. Ce qui exclut d'office la multiplication des revendications, argument massue des libéraux envers le concept de *citoyenneté différenciée*, parce que nul groupe, s'il n'est historiquement fondateur ni culturellement viable, ne saurait s'en prévaloir.

3.4

Définition de la citoyenneté différenciée

Par conséquent, il semble bien que Kymlicka ait gagné son pari et soit parvenu à circonscrire, négativement et positivement, sa notion de *citoyenneté différenciée*, et à en démontrer la pertinence et la cohérence. Aussi, le moment semble-t-il propice pour libeller la définition de ce concept crucial à la réconciliation des laïcités politique et sociale: la *citoyenneté différenciée* consiste en la reconnaissance des droits formels et matériels de tout individu politique, membre de l'État. Autrement dit, l'État reconnaît à chacun, d'abord, la prévalence de ses libertés politiques (droits formels) et, en second lieu, la réalité politique du groupe culturel auquel il s'identifie (droits matériels).

3.4.1

Droit formel et matériel

Évidemment, pour que ces droits marchent de concert et ne s'entrechoquent pas, puisqu'en démocratie, aucun droit n'est, intrinsèquement, ni formel ni matériel mais simple reconnaissance politique des divers aspects du fait unique et objectif de l'accès à la délibération, alors c'est par des dispositions réglementaires, qui accompagnent ces droits, que nous pourrions établir ces distinctions incontournables. Or, ces dispositions, nous en avons déjà traité, se résument à deux mesures d'une indéniable importance: les mesures de protection externe et l'interdiction de contrainte interne. La première mesure, celle de protection externe permet d'assurer l'équité entre les groupes culturels historiques, en leur accordant une égale reconnaissance politique et institutionnelle. C'est ainsi qu'une partie des droits attribués par l'État peuvent désormais être catalogués au titre de droits matériels de tout individu politique.

D'autre part, l'interdiction de contrainte interne, qui empêche tout asservissement individuel à l'intérieur de groupes culturels, même pour permettre leur survie, en promouvant de façon absolue la capacité délibérative de quiconque, son droit inaliénable à réviser ses choix; bref, son autonomie ou sa liberté, a pour fin ultime d'assurer la prévalence souveraine de la faculté délibérative humaine. Cette prévalence souveraine ou structurelle, normative, peut donc être classée au titre de droit formel. Car, la forme n'est-elle pas la structure de tout composé et la matière, son lieu de réception?

Ainsi, par ces mesures, les droits politiques jouent-ils le rôle de structure de la substance du droit politique, en tant que droits formels, tandis que les droits culturels en sont la matière, le lieu de réception ou d'exercice et, sont, à juste titre, reconnus comme aspect matériel de ladite substance, en tant que droits matériels.

En résumé, les droits matériels sont, comme toute matière, lieu de réception de l'identité ou de la structure de quelque réalité, en l'occurrence, la délibération. D'un autre côté, les droits formels sont la structure qui rend possible l'émergence de l'identité du droit, en démocratie: la délibération.

3.4.2

La délibération, substance du droit.

Ainsi, la substance du droit, en démocratie: la délibération, ou faculté délibérative humaine, est-elle promue formellement par les droits politiques et, matériellement, par les droits culturels. De sorte que, loin de constituer une menace au nerf de la démocratie, le droit à la délibération, les droits culturels, à l'intérieur de la notion de *citoyenneté différenciée*, bien encadrée et comprise, l'enrichissent bien plutôt: « Dans ce chapitre, je veux montrer que les droits des minorités ne sont pas seulement compatibles avec la liberté individuelle, mais qu'ils peuvent en fait la promouvoir. » (Kymlicka, 2001, p.113)

3.5

La citoyenneté différenciée, synthèse des laïcités sociale et politique

C'est pourquoi, suivant Kymlicka, nous pouvons, d'ores et déjà, déclarer accomplie la synthèse des analogies présidant chacune des laïcités, soit la laïcité politique, soit la laïcité sociale. En effet, l'analogie de participation, propre à la laïcité politique, justification de la délégation aux seuls individus de droits politiques en démocratie, s'agence, au moyen du concept de citoyenneté différenciée, de façon, semble-t-il, satisfaisante, avec l'analogie de proportionnalité, sous-jacente à la promotion de la laïcité sociale.

Car, l'analogie de participation, principe de la laïcité politique, par laquelle, en vertu de l'autonomie souveraine de la nation, tout un chacun s'en voit déléguée une part, qui n'est autre que l'autonomie politique individualisée ou droits politiques, s'accorde, sans se nier, avec la laïcité sociale, dont la mission est de défendre l'autonomie proportionnelle de chaque citoyen et de l'État, dans le cadre de leur compossibilité.

Cela, parce que la *citoyenneté différenciée* reconnaît, à l'analogie de participation, son rôle structurel ou formel et, à l'analogie de proportionnalité, son rôle matériel, dans la promotion de l'autonomie de tous et de chacun. De sorte que, de même que l'*actus essendi* ne peut être conçu de façon proportionnelle entre les êtres avant qu'il ne soit participé, de même pour la notion d'autonomie ou de délibération, cœur de la démocratie. Ainsi, au moyen de la notion de *citoyenneté différenciée*, l'analogie de participation et l'analogie de proportionnalité, et leur corollaire, la laïcité politique et la laïcité sociale, se trouvent réconciliées.

Il semble donc que le nœud de la problématique de ce mémoire soit tranché. En effet, il n'y aurait plus, selon l'approche de Kymlicka, d'incompatibilité, entre laïcité politique et sociale, mais distinction des ordres et non exclusion.

3.6

Conclusion

3.6.1

Résumé

Ainsi, la critique de Kymlicka, à propos de l'impérialisme idéologique de la notion politique de *polis* ou de Cité-État grecque, à nation unique, langue unique, culture unique, en tant que paradigme démocratique, semble avoir porté. Au moyen de la notion de *citoyenneté différenciée*, il paraît être parvenu non pas à supprimer les acquis de la notion de *polis* mais à les avoir harmonieusement réconciliés avec la question du phénomène du multiculturalisme, tel qu'articulé par le concept de laïcité sociale. Autrement dit, il ne semble pas exagéré de penser que Kymlicka a réussi le tour de force de substituer au paradigme de la Cité-État grecque, celui de *citoyenneté différenciée*, comme modèle d'appréhension conceptuelle de la notion de démocratie.

Certes, c'est à des développements ultérieurs qu'une telle question se devra d'être résolue. Car, il n'entre pas dans le propos de notre mémoire de statuer à ce sujet. Ainsi, selon

Kymlicka, la promotion de la notion de délibération serait la meilleure réponse aux interrogations d'un Mill, à propos de la fidélité du peuple à ses institutions: « Pour des libéraux tels que Mill, la démocratie est le gouvernement « par le peuple », mais cela n'est possible que si le « peuple » est effectivement un « peuple »-une nation. » (Kymlicka, 2001, p.81).

En effet, selon Mill, seule l'identité socioculturelle d'un peuple peut rendre possible l'exercice de quelque démocratie. Aussi, le multiculturalisme est-il, d'emblée, exclu par lui, parce que germe de toutes les désunions, sous tout prétexte: « Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities » (Mill, 1977(1863), p.546).

Néanmoins, la promotion de la délibération, fondement de tout État démocratique, telle que présentée par Kymlicka, semble pourtant répondre aux appréhensions d'un Mill. Car, loin d'être écartelée par les réclamations des différents groupes culturels, celle-ci serait bien plutôt enrichie par elles. De sorte que, reconnus en tant que groupes et individus, culturellement et politiquement, les différents membres de la société trouvent encore mieux leur compte au moyen de la citoyenneté différenciée. Ainsi, tout membre d'un tel État multiculturel, dans ces conditions, serait d'autant mieux disposé à la fidélité, dont l'unité et la stabilité ne pourraient que ressortir magnifiées.

3.6.2

Difficulté du projet de Kymlicka

Pourtant, quelque resplendissant que soit le tableau que ce chapitre vient de brosser, de la réflexion politique de Kymlicka, surtout telle que consignée dans son livre, *La citoyenneté multiculturelle*, une ombre se profile, que la sagacité de Kymlicka paraît avoir un peu courtement réglée. C'est la question de l'imposition du libéralisme à des groupes culturels historiques non-libéraux.

En effet, en ce qui a trait à la situation-limite de l'imposition du libéralisme politique, ou de la démocratie, aux groupes non-libéraux, Kymlicka se contente de remarquer que le libéralisme politique ne fait que permettre la délibération, il ne l'exige pas:

Comme je le faisais remarquer au chapitre 5, si une société libérale autorise chacun à procéder à l'évaluation et à la révision de ses fins, elle ne l'exige cependant pas. Par conséquent, même si cette conception de l'autonomie entre en conflit avec l'idée que la minorité religieuse se fait d'elle-même, il ne coûte rien de l'accepter dans une perspective politique. (Kymlicka, 2001, p.229).

et:

La situation des groupes ethniques ou des sectes religieuses qui ont obtenu, depuis de nombreuses années, le droit de maintenir certaines institutions antilibérales est plus complexe [...] Nous pouvons bien le déplorer, aujourd'hui, mais ce qui est fait est fait, et nous ne pouvons fermer les yeux sur ces exemptions et ces droits, à moins qu'ils ne soient déraisonnablement injustes (s'ils autorisaient, par exemple, une minorité à pratiquer l'esclavage). (Kymlicka, 2001, p.241).

De sorte que, les autres groupes libéraux, majoritaires ou minoritaires, devraient trouver un *modus vivendi* avec les groupes non-libéraux. Ce *modus vivendi* consisterait à tolérer les mesures anti-libérales du groupe, tant que celles-ci n'enfreignent pas, pour tout membre, la possibilité de procéder à une nouvelle délibération, lui permettant, ultimement, de s'extraire dudit groupe. Or, n'est-ce pas là le coeur même du caractère anti-libéral d'un groupe que d'empêcher la délibération de ses membres? Il semble, là, que la réflexion politique de Kymlicka souffre d'une certaine insuffisance, sur laquelle nous devons ultérieurement nous pencher.

Évidemment, l'interdiction de mesures de contraintes internes et la protection externe des groupes excluant, d'office, toute oppression d'un groupe sur un autre, semblerait devoir contrer les relents de chaos, avec lesquels la théorie de Kymlicka paraît jongler, jusqu'ici, d'une façon assez heureuse.

Or, cette incise est plus qu'inquiétante: si aucun groupe ne saurait, en vertu du droit culturel des groupes, opprimer ou imposer sa vision de la justice aux autres, jusqu'à certaines limites, alors que devient la justification du soutien du groupe majoritaire, libéral, à l'état de droit? Car, qui définira la limite? Au nom de quoi? N'y a-t-il pas là *contradictio in adjecto*?

Par conséquent, toute brillante que soit la démonstration politique de Kymlicka, sa notion de citoyenneté différenciée se doit d'être ré-évaluée, afin de tirer au clair toutes ses implications. C'est à ce seul prix que nous pourrions émettre une évaluation satisfaisante, à notre avis, à propos de la résolution du cœur de notre problématique: la laïcité est-elle un concept politique ou une réalité sociale? Doit-on choisir entre ces deux options ou peut-on les combiner, comme nous y invite la tentative de Kymlicka?

C'est à ces questions que la conclusion de ce mémoire tentera de répondre. Nous serons à même, croyons-nous, de tirer, alors, une conclusion convenable, résolvant en profondeur, nous l'espérons, les véritables mobiles qui opposent ou réconcilient laïcité sociale et politique...

CONCLUSION

LA RÉPUBLIQUE PÉRENNE

A la fin du chapitre 2, la question de l'alternative entre laïcité politique et sociale fut posée, en termes d'exclusion et de dépassement. C'est pourquoi, au chapitre 3, suivant les analyses de Kymlicka, nous avons cru trouver un moyen terme, nous permettant de réconcilier ces deux perspectives. La thèse politique de la laïcité (chapitre 1) et l'antithèse, sociale (chapitre 2), auraient été assumées au sein de l'unification d'une double négation transfigurante: la *citoyenneté différenciée* (chapitre 3). Cependant, il semble bien que l'aporie de la citoyenneté différenciée, relevée en fin de chapitre 3, nous contraigne à reprendre, à nouveaux frais, le débat, afin de sortir de l'impasse politique, qui paraît poindre à l'horizon.

Or, une des pistes de cette résolution semble nous avoir été fournie par Kymlicka, lui-même, lors de sa charge contre l'impérialisme idéologique du modèle de la *cité* grecque, sur la pensée démocratique occidentale:

Pourtant, les théoriciens de la politique en Occident ont fondé leur réflexion sur un modèle idéalisé de la polis au sein duquel les citoyens partagent une même origine, une même langue et une même culture. Même lorsque ces théoriciens vivaient dans des empires polyglottes, ils ont souvent réfléchi comme si les Cité-États de la Grèce antique formaient le modèle idéal de la communauté politique. (Kymlicka, 2001, p.10)

Aussi, le penseur *néo-libéral* semble y indiquer, en filigrane, une exigence de retour au pragmatisme politique, pour régler cette épineuse question, qui commande l'économie des rapports entre laïcité politique et sociale.

Or, avant de nous aventurer sur ce terrain, la question se pose de savoir s'il n'est pas un peu artificiel de trop solliciter de la difficulté marginale, relevée en fin de chapitre troisième,

pour faire rebondir cet essai? Car, à prime abord, par cette invitation vers le pragmatisme politique, insinuée par cette difficulté, la fragilité de toute construction théorique, parce que théorique, pourrait bien nous conduire à l'aporie critique; étant donné que la question du pragmatisme social l'emporterait sur celle du concept politique, sans autre argument que celui de l'option méthodologique choisie, d'office. Ce qui rendrait superfétatoire la position même du débat de ce mémoire-et même l'intervention de Kymlicka-en en cassant le ressort.

D'autre part, négliger cette requête du pragmatisme, même comme simple végétation inhérente à toute démonstration brillante, comme celle de Kymlicka, semblant nous prouver plus la force de sa solution que sa faiblesse, non seulement discréditerait la thèse de Gauchet, par subsumption de celle-ci au sein du propos de Kymlicka, thèse de Gauchet dont nous tentons de défendre l'actualité, mais, plus encore, nous contraindrait aussi à opter, une fois pour toutes, en faveur d'un certain idéalisme, pour lequel toute construction théorique doit primer la réalité sociale.

Ainsi, acculés, de façon quelque peu convenue, à opter, sans plus de raison, pour l'une ou l'autre des branches de notre problématique, cela risquerait, en bout de piste, de faire chavirer ce mémoire, en vertu d'une prise de position arrêtée *a priori*, ainsi que nous venons de l'exposer.

Toutefois, ce serait oublier que notre discussion, issue de la réflexion même de Gauchet, loin de toute oblitération factice, émane de l'histoire réelle de la laïcité. Celle-ci, comme nous avons pu l'étudier au chapitre premier, nous renseigne sur la réconciliation entre pragmatisme social et idéalisme politique, par la loi de 1905, en tant que synthèse des approches française et anglo-saxonne de la laïcité, au sein du concept politique d'autonomie républicaine.

Aussi, nous semble-t-il encore possible de dépasser le dilemme, à options controuvées, dénoncé en début de chapitre, au moyen d'une analyse plus poussée du concept d'autonomie républicaine, nerf de la thèse de Gauchet et de ce mémoire.

A cette fin, renvoyant, dos à dos, pragmatisme politique, pour lequel l'action-et l'État- n'a de sens que par sa réussite, priorisant ainsi les faits sur toute réflexion, et l'idéalisme, qui, comme Procuste, tente de forcer le réel à convenir à quelque cadre théorique pré-établi, c'est au réalisme politique, qui s'efforce de dégager le sens des faits, à partir d'une analyse rondement menée, que nous attellerons, en bout de ligne, ce mémoire, afin d'éviter toute facilité et de parvenir, si possible, à quelque conclusion satisfaisante. Car, s'il paraît que la laïcité politique penche plus vers un certain idéalisme, alors que la laïcité sociale, elle, aurait jeté, plus volontiers, son dévolu vers un certain pragmatisme, le réalisme politique, lui, parce que réalisme, semble transcender ces deux points de vues, par subsumption, et être à même, en l'occurrence, de nous offrir, enfin, une approche plus impartiale de notre débat.

Evidemment, il ne faudrait pas trop s'illusionner sur l'objectivité en matière politique, ainsi que Freund lui-même l'admet :

Le fait d'adopter la seconde méthode ne saurait entraîner ni signifier la condamnation de l'autre, ne serait-ce que parce que la politique n'est pas science mais action et qu'il n'y a d'action qu'à la condition de prendre parti pour un but contre d'autres. (Freund, 1965, p.12)

De sorte que la question de méthode, qui vient d'être discutée, a plus pour but de tenter de résoudre notre problématique que d'apporter une réponse définitive, qui fermerait, à tout jamais, le débat sur la laïcité.

Pour ce faire, il sera, en premier lieu, impératif de situer, le mieux possible, selon l'enjeu propre de ce mémoire, la cohérence des entreprises de Kymlicka et de Gauthier, au moins en tant que mise à l'épreuve négative de la validité du concept d'autonomie politique, telle qu'illustrée par la réflexion de Gauchet sur la laïcité. Ensuite, nous nous attaquerons à l'examen critique, proprement dit, du concept d'autonomie, tel que décliné, en terme de laïcité politique, chez l'auteur de *la Religion dans la démocratie*. Enfin, compte tenu du dilemme évoqué, subodorant, en tout angle d'approche de notre problématique, quelque relent d'idéalisme ou de pragmatisme, il nous a paru judicieux d'appuyer, en dernière

analyse, ce concept d'autonomie politique, négativement et positivement discuté, au préalable, par la solidité du propos de Julien Freund, que d'aucuns, dont un Taguieff et un la Touranne, ont reconnu l'apport, au point de ne pas hésiter à le classer au sein des classiques incontournables :

Freund est surtout connu pour son *opus magnus l'Essence du politique*-qui est devenu un « classique » de science politique. (La Touranne, 2004, p.5)

et:

Ce siècle sombre a été illuminé, pour ne citer que quelques grands noms emblématiques, par Bergson et Sorel, Valéry, Alain et Maritain, Simone Weil, Camus et Caillois, Dumont et Lévi-Strauss, Aron et Ricoeur, Villey, Ellul et Furet. Dans cette chaîne idéale d'éclaireurs, l'« inconformiste » Freund a sa place. (Taguieff, 2007, pp.153-154).

Car, si tant est qu'en définitive, c'est auprès d'une herméneutique de l'histoire, comme figure du réalisme politique, que se trouve notre ultime recours pour conforter notre analyse de la thèse de Gauchet, ainsi que nous l'avons transposée dans ce mémoire, alors l'appel aux lumières de Freund semble tout indiqué, puisque son propos, qui consiste en une évaluation trans-historique, du fait politique, paraît le ranger au sein de l'école réaliste, ainsi que le reconnaît sans ambages Taguieff :

Freund s'affirme ainsi comme un héritier d'Aristote, ce qui l'oppose aux modernes théoriciens du contrat social. (Taguieff, 2007, p.15)

En effet, d'une part, l'*opus magnus* de Freund, en tant que phénoménologie critique, se propose d'abstraire de l'Histoire les constantes politiques les plus incontestables :

C'est donc à la condition que l'essence du politique reste identique dans l'espace et le temps, malgré la diversité des régimes, des tribulations historiques, des décisions singulières des hommes et des aspirations confuses et contradictoires des masses, que la science politique est possible. (Freund. 1965, pp.21-22)

D'autre part, notre essai nous a permis de constater que la lecture de Gauchet, exégèse d'une facette particulière de l'Histoire, celle de la laïcité, finit par en extraire le concept d'autonomie politique, comme son fond propre.

De sorte qu'à ce titre, nous ne croyons pas trop solliciter de cet état de chose méthodologique, chez Gauchet et chez Freund, en raccordant leurs approches respectives du fait politique, général ou particulier, sous une même rubrique: celle du réalisme. C'est pourquoi, nous avons cru bon de tenter de trouver une contre-épreuve de la pertinence du propos de Gauchet, par une confrontation de ses résultats avec les thèses de Freund.

Ainsi, serons-nous mieux à même de dégager l'originalité et la permanence des réclamations de Gauchet. Ce qui nous permettra, voyons-nous, d'enfin trancher le noeud du débat, qui a agité toute notre discussion jusqu'ici. Aussi, suite à l'évaluation théorique du propos de Gauchet, nous terminerons ce chapitre et ce mémoire, par un exposé succinct des principales thèses de Freund, face auxquelles, corrolairement, sera mis en situation le propos de l'auteur du *Désenchantement du monde*.

4.1

Critique des tenants de la laïcité sociale

Auparavant, force nous est d'analyser, derechef, la cohérence, soit sous un angle théorique, soit d'un point de vue pratique, soit successivement sous ces deux aspects, des propos de Gauthier et de Kymlicka, si nous croyons possible de restaurer la validité de la position de Gauchet, à propos de la laïcité. Car, comment soutenir un avis aussi radical que celui de Gauchet, tout en tolérant sa coexistence avec des contradictions, aussi vives, mises au jour, par Gauthier ou par Kymlicka? Il faut donc, en cette occurrence, passer au crible de la critique, la plus rigoureuse, les assertions de ces derniers, si nous voulons trancher enfin le noeud gordien, sous la tension duquel s'est mis en branle ce mémoire, en optant définitivement en faveur d'une des deux branches du problème, ayant hanté tout cet ouvrage: la laïcité est-elle un concept, une forme politique structurante, ou bien n'est-elle que l'accident juridique n'existant que par la substance sociale, parce que lui permettant de tenir, bon gré mal gré?

4.1.1

Gauthier et l'éthique de la propriété

En premier lieu, la fortune de la solution de Gauthier, telle que nous l'avons interrogée, semble devoir se terminer assez abruptement et n'arrêter guère plus longtemps notre entreprise critique. A cet égard, si nous effectuons un simple rappel du propos de Gauthier et sa connexion avec la laïcité sociale, nous devons nous souvenir que la démarche de Gauthier consistait à faire dériver la moralité du contrat social, fondement de tout État, de prémisses non-morales.

Dans ces conditions, on comprendra que toutes les revendications sociales sont possibles, dans un État ainsi conçu, sous la condition expresse du respect du droit de propriété et de l'obtention du bénéfice maximin, pour tous. L'État ne serait donc plus que l'accident contrôlant la substance sociale, le gestionnaire des tractations intra-sociales, simple facteur de compossibilité des diverses réclamations individuelles ou collectives. C'est pourquoi, lors de notre second chapitre, nous avons proposé la version *galtérienne* du contrat social comme soutien éthique et théorique à la traduction sociale de la laïcité.

Certes, à première vue, l'amoralisme de l'éthique de Gauthier, qui consiste à faire résulter la justice et la stabilité de l'État du juste équilibre du marchandage rationnel, entre ses membres, pourvu qu'un bénéfice maximin soit accessible à tous, en vertu de la promotion du droit de propriété, égal pour tous, postulé comme horizon politique et condition nécessaire à la bonne marche de la cité (contrainte lockéenne), semble tout indiqué à recevoir n'importe quelle requête de reconnaissance. Ce qui en fait un allié théorique, de choix, pour les tenants de la laïcité sociale.

Néanmoins, poser un droit originel *égal* de propriété pour tous, comme l'exige la réflexion de Gauthier, n'équivaut pas à reconnaître un droit originel de propriété *égale* pour chacun. Or, de cette possible inégalité de dotation originelle, comment jamais parvenir à pouvoir

défendre quelque contrainte lockéenne, nécessaire au bon fonctionnement du marchandage rationnel, puisque, dans ces conditions, aucun équilibre rationnel n'est atteignable, par défaut de consensus sur le bénéfice maximin, par cause de défaut originel d'égalité? Ainsi, à cause de ses tensions internes, la tentative de Gauthier ne nous semble pas assez utile, pour nous permettre de faire avancer notre réflexion. Toute tentative de rescapage de la laïcité sociale, de ce point de vue, ne paraît pas pouvoir faire long feu...

4.1.2

Kymlicka et la citoyenneté différenciée

Pourtant, le principe de la *citoyenneté différenciée*, examiné au cours du troisième chapitre de ce mémoire, avait paru insuffler une vie nouvelle à la notion de laïcité sociale. Car, si nous en croyons Kymlicka, la notion de délibération étant le coeur même du libéralisme, il ne semble pas impossible d'en distinguer un aspect formel et un point de vue matériel. Formellement, la délibération consisterait en la laïcité politique, reconnaissance de l'autonomie de tous et de chacun, et, matériellement, elle se déclinerait en termes de droits culturels, sous réserve de l'interdiction de contrainte interne et par l'établissement de mesures de protection externes. Ainsi, laïcité sociale et politique seraient réconciliées, dans la mesure où la prévalence de la laïcité politique serait respectée. Autrement dit, la laïcité politique, qui résulte de l'autonomie du peuple souverain, selon une analogie de participation, pourrait s'amalgamer avec la laïcité sociale, qui exprime cette autonomie, selon une analogie de proportionnalité.

Certes, ce concept d'autonomie, tel que décliné par la laïcité sociale, ne saurait exister autrement que par dérivation de l'analogie de participation, scellée et représentée par la laïcité politique. Sinon, quel État démocratique pourrait bien émaner de revendications concurrentes non-étatiques, qui puisse éviter le gouffre hobbesien, c'est-à-dire: la suppression même de la notion de délibération, au profit d'un souverain totalitaire, ce que Kymlicka même désavouerait? De sorte que, le primat de la laïcité politique sur la laïcité

sociale, telle que défendue, indirectement, par Kymlicka, sous les vocables de libéralisme et de droits culturels, s'impose.

Néanmoins, ce serait oublier que la notion d'autonomie ou de délibération, est un concept divisif et exclusif. Si on peut encore l'exercer, collectivement, en vertu de l'analogie de participation, comme l'illustre la laïcité politique, ce n'est que pour soi et contre d'autres collectivités. Envisagée sous l'angle d'une analogie de proportionnalité, propre à la laïcité sociale, l'autonomie ne saurait sécréter que divisions internes, divisions si fortes qu'on ne voit pas comment quelque participation collective demeurerait possible, ni même tenable. La laïcité politique, ébranlée par la laïcité sociale, finirait inéluctablement par sombrer et laisser le champ libre à la balkanisation, voire à la pulvérisation, de l'unité de l'État. La tentative de synthèse des deux analogies discutées ne saurait s'établir, sans contradiction, sur le fondement du concept d'autonomie. Ainsi en a fait foi la difficulté de tout *modus vivendi* entre minorité anti-libérale et majorité libérale, relevée à la fin de notre troisième chapitre. En d'autres termes, on ne peut être à la fois unis en une même délibération (comme le suppose la laïcité politique) et divisés à son propos (ainsi que le permettrait la laïcité sociale): il faut choisir!

Aussi, rendus à ce stade, nous pensons, désormais, qu'il devient inévitable de reconnaître la fragilité des entreprises de Kymlicka et de Gauthier, en regard de la promotion ou de la tolérance de quelque laïcité sociale, au sein de toute république démocratique et laïque, du point de vue de leur cohérence interne.

Or, cela met hors jeu les critiques les plus pertinentes, que nous avons cru relever, à l'encontre de la thèse de l'auteur de *La Religion dans la démocratie*, lui laissant ainsi, négativement, le champ libre en vue d'une possible réhabilitation.

4.2

Viabilité de la laïcité politique

4.2.1 Aspect particulier

Or, si notre mémoire paraît bien avoir rempli son contrat, en attestant négativement la pertinence de la thèse de Gauchet, il serait, toutefois bien stérile d'en rester là, sans toucher un mot de la viabilité de cette version de la laïcité, en soi et face à sa contrepartie sociale.

Car, la vigueur de la contestation, tant théorique que pratique, qu'elle a et continue d'essayer, ne saurait se contenter d'un simple non lieu, sans applications pratiques, autres, en apparence, qu'un retour au *statu quo ante bellum* de la crise *soixante-huitarde*. Ce serait, à notre avis, escamoter plus que répondre à la mise en demeure de la laïcité politique, qui, si elle se justifie suffisamment, en tant que laïcité, comme notre essai vient de tenter de le démontrer, se doit quand même, comme forme politique, d'être apte à résoudre les défis qui lui sont lancés, en particulier par la laïcité sociale.

En effet, la première gageure que la laïcité politique a à relever, c'est celle de sa propre survie, celle de son dynamisme interne. Car, la laïcité politique ne saurait, comme nulle forme politique, se pétrifier en acquis citoyen, sans se scléroser et, inévitablement péricliter, comme l'émergence de la version sociale de la laïcité en a donné le sévère signal d'avertissement. Aussi, à cette question, l'entreprise de Gauchet a répondu avec un brio certain, nous semble-t-il. Parce que, une fois reconnu le dédoublement politique de la volonté souveraine en État et en société, alors force est d'admettre que l'immanence de la *mêmeté* démocratique ne peut plus se raccrocher à la verticalité d'une finalité sacrée. Ainsi, privée de l'extériorité d'une fin exigible par tout agir, dont la politique n'est qu'un cas d'espèce, comment la laïcité politique pourrait-elle s'empêcher de s'effondrer, en implosant, puisque son activité, désorientée, risquerait vite de se retourner contre elle-même? Autrement dit, l'autonomie peut-elle être une fin en soi, sans s'exténuer, par définition?

Or, c'est ici que Gauchet fait montre d'une rare sagacité, en mettant au jour la finalité propre de la république démocratique laïque. Car, l'autonomie, étant essentiellement délibération et *pro-jet*, c'est donc en s'exprimant sur l'horizon du futur, du soi actuel au soi virtuel, que la laïcité politique pourra, en se re-définissant et en se re-choisissant toujours, conserver l'équilibre de sa propre autonomie. Surtout, compte tenu du fait que la limite de l'avenir du choix citoyen est, par essence, inaccessible, en tant qu'*à-venir*, lequel recule, dès qu'on l'a posé et choisi.

Par conséquent, loin de se pétrifier en vestige politique, la laïcité politique, au sens de Gauchet, par son autonomie, peut s'articuler sur sa propre fin, immanente à elle-même, parce qu'*auto-nome* :

Équivalent là encore de ce que l'on a observé relativement à la constitution du sujet individuel, cette vision d'un soi social intégralement présent à lui-même s'appuie fondamentalement en effet sur un support extrinsèque. (Gauchet, 1985, p.251)

et:

L'avenir, on a déjà eu l'occasion de le suggérer au passage, est au temps ce que l'infini est à l'espace. Un monde ontologiquement autonome et clos sur lui-même n'est concevable que comme un monde spatialement infini: si loin et toujours plus loin qu'on aille en son sein, on n'en verra jamais la limite; il n'est pas pensable d'en sortir. De la même manière, une société qui cesse d'être déterminée du dehors est une société qui nécessairement bascule vers l'avenir, se tourne entièrement vers lui et s'organise de part en part en vue de lui. L'avenir est l'orientation temporelle obligatoire, la légitimité faite temps, d'une société supposée détenir son principe d'ordre en elle-même. (Gauchet, 1985, pp.253-254)

enfin:

Car ce qui compte dans le rapport désormais axial et constitutif de nos sociétés à l'avenir, ce n'est pas cette tension unanime et méditée vers un but global d'ores et déjà clairement identifié, c'est l'organisation pratique de l'activité sociale sous la totalité de ses aspects par l'impératif de sa propre production, au sens précis qu'il convient de donner à ce terme, on l'a vu, un faire autre, mieux et plus, une relation transformation-maximisation du donné. Organisation qui implique en réalité ouverture sur un futur radicalement indéterminé dans son contenu, et tacitement accepté comme tel, même si de plus en plus sciemment préparé, même si de mieux en mieux identifié dans ses canaux probables et ses facteurs précipitants. La manière dont nous travaillons à le générer exclut que nous le sachions. Et sans doute arrivons-nous justement au point critique où l'accumulation même des moyens de changement frappe d'inanité l'ambition prédictive des idéologies en faisant irrésistiblement ressortir l'inconnu principal de l'avenir. Plus nous oeuvrons délibérément pour lui, plus il nous devient ouvert. (Gauchet, 1985, p.258)

Ainsi pourvue de sa propre verticalité et de sa propre fin, l'immanence de la laïcité politique, en vertu de son autonomie essentielle, semble assurée d'une viabilité que nul futur ne paraît à même de contrecarrer. Autrement dit, l'auto-constitution de l'État laïc a permis la fondation de l'être de la république démocratique, en conjuguant l'Autre étatique et le Même populaire, par sa distinction en État et société, ce qui lui permet, au sein de cette société, de tolérer, voire d'encourager, toute forme inédite de délibération, secrétant un nouvel *a-venir*, pour l'ensemble de la collectivité politique.

Alors, pourquoi cette virulente contestation de la part de la version sociale de la laïcité? La réponse, d'après nous, paraît se trouver au sein même de la notion de conflit-dialectique-que la laïcité démocratique a permis de transposer sur une autre base.

En effet, si on en croit Gauchet, tout rapport humain, toute forme politique serait essentiellement traversée par la notion de conflit ou de dialectique. L'Étape démocratique aurait seulement permis, au sein d'une double négation, d'institutionnaliser celui-ci à l'intérieur de l'État. Ainsi, le conflit, qui était l'État même sous la royauté, selon la relation monarque/sujet, serait devenu une partie de celui-ci, à travers l'unification de la volonté collective, en tant que société civile. Car, le dédoublement du peuple souverain, en État et en société, réinstallerait le conflit, non plus de façon transcendante mais immanente. C'est entre l'État et la société que passerait désormais le rapport dialectique.

S'il en est ainsi, il deviendra plus facile de saisir toute l'amplitude prise par la notion de conflit: c'est toute la fourchette du totalitarisme à la version sociale de la laïcité qui est en cause. Le totalitarisme serait la tentative d'absorption de la société par l'État et la laïcité sociale, l'inverse. C'est, d'ailleurs, ce qu'a tenté d'illustrer notre second chapitre, par son analyse de la théorie *galtérienne* du contrat: le travestissement du politique, par la société de marché, sous la forme de la simple gestion des revendications des identités singulières.

C'est justement cette judiciarisation et cet aplatissement de l'État, voire ce fractionnement du pouvoir politique, qu'il nous a paru urgent, suivant Gauchet, de dénoncer. Cette dénonciation nous semblait d'autant plus nécessaire que cette invasion du politique, par le marché, paraissait entonner le *De profundis* d'un équilibre démocratique et laïc si chèrement acquis.

Néanmoins, il serait illusoire de croire que Gauchet aspire à l'éradication du conflit, comme menace à l'équilibre de l'État: au contraire! Le conflit est, pour lui, la vie même de l'État, la condition de son dynamisme. C'est ce que nos pages concernant la viabilité de l'État laïc ont cru pouvoir illustrer. Car, cette auto-production de soi, par l'autonomie démocratique sécrétant sa propre fin, ne saurait naître et se perpétuer que par le conflit, mais conflit institutionnalisé:

Mais prenons un autre trait central par lequel le fonctionnement démocratique contemporain rompt avec les idéaux d'origine en matière d'exercice de la souveraineté populaire: *l'institutionnalisation du conflit* (Gauchet, 1985, p.279)

et:

Ainsi la compétition politique organisée par la représentation de la divergence des intérêts de classe, l'affrontement des versions du devoir-être collectif et le désaccord sur tout autre chose que les règles de l'affrontement est-elle instauratrice d'un soi social qui transcende la conscience des acteurs au travers desquels il s'établit et fonctionne. En combinant l'équilibre des blocs en présence et l'ouverture du jeu, elle fonde une procédure de changement social qui permet de parler à son propos d'un rapport d'auto-production de la société à elle-même. (Gauchet, 1985, p.280)

Un tel conflit est aussi humanisé par le respect des règles de l'affrontement. Autrement dit, ce conflit ne peut fonctionner qu'à l'intérieur de l'État laïc institué, dont la gouvernance collective est dépersonnalisée, afin de préserver la neutralité idéologique du pouvoir et les droits civiques et politiques des individus. Ainsi, le conflit, institutionnalisé à l'intérieur de la sphère État/société, seule arène possible, en raison du dédoublement collectif, démocratique et laïc, permet-il à l'individu de devenir partie prenante de la relation commandement /obéissance, tout en participant au conflit et, de ce fait, en ne subissant aucun autre diktat que le sien. Les justes réclamations de l'individu peuvent-elles, aussi, de la sorte, trouver une tribune propre, sans pour autant fractionner le pouvoir ni non plus le phagocyter, et, d'autre

part, la démonstration est-elle faite de la possibilité de l'ouverture de l'État laïc au dynamisme social, sans pétrification ni dissolution, issue qu'avaient bien insinuée les tenants de la laïcité sociale...

En conséquence, il nous a paru précieux de suivre Gauchet, sur la voie d'un nécessaire ré-équilibre de notre compréhension de la relation État/société, par une revisitation en profondeur de la notion de laïcité politique. L'analyse des ramifications de celle-ci nous a permis de la distinguer de la triviale réduction au simple concept de neutralité, dont même et dont surtout la version sociale de la laïcité peut s'accomoder, version dont la nocivité pour la survie de l'État démocratique n'est plus à démontrer. Espérons que les acteurs de la post-modernité sauront comprendre que nul *aufheben* n'a jamais supprimé mais plutôt assumé les termes qu'il unissait, de même la post-modernité, en regard de la modernité laïque...

4.2.2 Aspect général

4.2.2.1 Essence du politique

A cet effet, l'appel à la construction freudienne nous permettra peut-être d'y parvenir. En premier lieu, force est d'admettre que le point focal, le leitmotiv, de la réflexion de Freud, se résume en cet axiome, qu'il n'aura de cesse de justifier et d'expliquer, tout au long de son ouvrage, l'*Essence du politique*, selon lequel, toute société est *immédiatement* politique, quelles que soient les formes qu'elle revête, de la tribu aborigène à la république démocratique la plus avancée:

S'il en est ainsi, nous pouvons dire qu'il n'y a pas existé d'état social apolitique qui aurait précédé historiquement l'état politique ni non plus d'état asocial qui aurait précédé l'existence de l'homme en société. Autrement dit, il n'y a pas eu d'abord l'homme, puis la société, puis la politique, mais tout était donné en même temps et originairement, de sorte que chercher à remonter au delà du politique ou au delà de la société signifierait vouloir remonter au delà de l'homme. (Freud, 1986(1965), p.24)

C'est pourquoi, dans cette perspective, et en toute première approximation, nous nous devons d'affirmer que nulle cité des *hommes* ne saurait intégrer quelque élément de multiculturalisme, et encore moins la notion de *citoyenneté différenciée*. Car, puisque toute société est toujours immédiatement politique, il est impossible de séparer une culture, même laïcisée, de quelque structuration politique afin d'admettre sa co-existence avec d'autres, sans immédiatement sombrer dans le désordre, l'anarchie, ou la sécession, étant donné que la politique est la forme de toute société, elle-même, et sa culture, matière du politique. De sorte que, la stabilité et l'existence même de quelque société, et partant de quelque culture, ne sont pas pensables en dehors d'une structure politique exclusive. Certes, ces deux composantes de la cité *freudienne* peuvent se distinguer mais sans jamais pouvoir se séparer, au risque de disparaître aussitôt. Ainsi, quoi que puisse prétendre la *citoyenneté différenciée*, le multiculturalisme, avatar de la laïcité sociale, admission de l'existence apolitique de quelque culture, et sa reconnaissance éventuelle, est une pure chimère, voire un ferment de désordre. C'est donc dire que, *sous cet angle*, la protestation de Gauchet contre la laïcité sociale retrouve toute sa pertinence et toute sa force

Néanmoins, avant de faire triompher trop vite, de son appui, la thèse de Gauchet, et de jeter la brillante tentative de Kymlicka aux orties, voire aux gémonies, une étude en forme de la perspective politique de Julien Freund s'impose, à laquelle nous nous devons, par souci de cohérence, de procéder derechef.

4.2.2.2

Principes politiques

Selon Freund, toute science politique, digne de ce nom, avant même de tenter d'établir quelque loi, se doit de postuler une essence, qui soit la condition d'un certain nombre de relations spécifiques, au sein de la sphère politique, qui nous occupe. Sinon, ce n'est pas à une science mais à une histoire politique, à laquelle nous aurions affaire:

C'est donc à la condition que l'essence du politique reste identique dans l'espace et le temps, malgré la diversité des régimes, des tribulations historiques, des décisions singulières des hommes et des aspirations confuses et contradictoires des masses, que la science politique est possible (Freund, 1986(1965), pp.21-22)

Aussi, si tant est que la science politique ait pour propos de traiter de l'ordre politique de la cité, à la différence de l'économie, qui se pencherait plus spécifiquement sur la dynamique de celle-ci, alors il faut que cet ordre politique, en tant que rapport politique et loi de toute science politique de la cité des hommes, postule une nature humaine spécifique, ayant ses caractéristiques, propres à justifier quelque rapport politique, objet même de la science qui en fait sa spécialité.

Or, selon Freund, reprenant Aristote, nulle nature humaine et, partant, nul homme ne saurait exister seul. La sociabilité serait un fait de nature originaire de l'existence humaine. En conséquence, la sociabilité serait une caractéristique essentielle de la nature humaine et la société, sous cet angle, n'aurait pas à être reconstruite idéalement, mais expliquée, en tant qu'organisation indispensable à l'existence du genre humain. En d'autres termes, la sociabilité humaine est le fait d'origine sur lequel doit tabler toute science politique, d'après Freund, si nous ne voulons pas aller au-delà de l'homme, en le posant au delà du réel social, qui est son lieu propre.

Toute unité politique étant toujours souveraine, selon Freund, elle ne saurait dériver de quelque autre type d'agir humain que d'elle-même, la souveraineté emportant l'idée d'*absolu*, d'*auto-nomie* radicale, en soi et face aux autres. Enfin, toute tentative pour déduire quelque unité politique de groupes sociaux antérieurs devient obsolète, puisque l'unité politique de ces mêmes groupes, tribus, clans ou hameaux, fonctionne sur le même mode que celui des sociétés les plus évoluées, démocraties, républiques: celui du rapport commandement/obéissance.

Aussi, à quelle conclusion provisoire pouvons-nous légitimement être en droit d'aboutir, si nous désirons exposer la thèse centrale de Freund, selon laquelle toute société est immédiatement politique, et, ainsi, étayer la pertinence de la thèse de Gauchet sur la précellence de la laïcité politique classique, conçue comme concept politique, sur toute autre forme ou avatar qu'il dénonce?

A notre avis, nous devons conclure à rien de plus ni de moins qu'à la sociabilité naturelle de l'homme, phénomène originaire, qui nous fournit, d'un même geste, l'homme, l'État, la société et la relation commandement/obéissance, comme éléments originaires de toute réalité politique, elle-même unité originelle et irréductible, en tant que synthèse de ces éléments, distincts mais non antérieurs à elle.

Aussi, en première approximation, si nous suivons Freund, force nous est de reconnaître l'originalité de toute réalité politique, en tant qu'unité radicale et irréductible à quelque autre activité humaine, unité citoyenne, trans-historique, qui permet la survie du genre humain, à travers le temps et l'espace.

Or, admettre cette assertion n'est pas encore la comprendre ni, de surcroît, attester la pertinence de la thèse de Gauchet. Car, d'une part, même en admettant le principe selon lequel toute société est immédiatement et originairement politique, ce qui exclut d'office tout multiculturalisme et toute laïcité sociale, en tant que facteurs de division de l'État, la thèse de Gauchet ne se trouverait que très négativement confortée, puisqu'il ne semble pas possible de dégager quelque système politique constant de ce principe, encore moins une juste conformité de la démocratie, fond de la thèse de Gauchet, en tant que réalisation aboutie du principe freudien.

4.2.2.3

Définition du politique.

D'autre part, même en possession de ces éléments que sont l'homme, l'État, la société et la relation commandement/obéissance, encore faut-il en préciser les rapports, si nous désirons

parvenir au principe permanent de la réflexion freudienne: toute société est immédiatement politique. Ce qui nous permettrait, à tout le moins, de laisser les coudées franches à la thèse de Gauchet, comme nous venons de le relever.

Aussi, d'emblée, si nous admettons, avec Freund, la sociabilité naturelle de l'homme comme cadre herméneutique de toute investigation politique, force nous sera de reconnaître la relation commandement/obéissance comme forme structurante, lien synthétique, unissant, organisant et ordonnant toute société particulière, matière individuelle multiple, chaotique et diverse, qui pourtant n'existe pas à l'état pur d'anarchie mais seulement en tant que société organisée.

Or, puisque, selon Freund, la séparation de la société et de l'État n'est qu'une fiction théorique, il faut nous résoudre à admettre l'existence trans-historique de sociétés particulières, déjà organisées. La sociabilité naturelle de l'homme ne devra donc pas se confondre avec l'état de nature, qui ne serait qu'une hypothèse de travail, mais exigerait bien plutôt la reconnaissance immédiate de la permanence du politique, au sein même des entités citoyennes les plus primitives: les tribus.

S'il en est ainsi, il faudra en conclure que la relation commandement/obéissance constitue la matrice de l'essence du politique: « La relation de commandement et d'obéissance constitue le présupposé de base du politique en général. » (Freund, 1986 (1965), p.94).

Car, l'ordre de toute société politique particulière l'exige et nulle société n'a existé et n'existera qui ne l'incarnera, d'après Freund. Ceci, parce que contrairement au postulat de la soumission naturelle de l'homme, il faut bien plutôt, avec Hobbes, selon Freund, reconnaître l'égalité naturelle de chacun. Ce qui nous oblige à inférer que, puisque l'ordre existe, de par la trans-historicité des sociétés particulières, la seule relation intrinsèque entre les hommes est de domination, d'asservissement, qui demeure identique à travers le temps. A cet égard, semble-t-il, la relation commandement/obéissance trouve ici toute sa justification, en tant que trame de l'essence du politique. L'essence du politique, selon le politicologue français, se déclinera donc de la façon suivante:

Elle est l'activité sociale qui se propose d'assurer par la force, généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité politique particulière en garantissant l'ordre au milieu des luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts. (Freund, 1986(1965), p.751)

4.2.2.4

Conséquences et implications

De sorte que, nous devons déduire, sur fond axiomatique de sociabilité naturelle de l'homme et de son égalité intrinsèque, comme conditions paradigmatiques du politique, en tant que nature humaine, la relation commandement/obéissance, en tant que forme structurante de toute réalité humaine, de toute société politique, et son expression essentielle. Autrement dit, sous cet horizon herméneutique, la politique serait la forme de tout état ou société particulière, organisée, et la société, sa matière. Ces deux éléments, distincts mais inséparables, constitueraient le lieu unique, parce que trans-historique, de toute existence humaine possible, passée, présente et à venir.

Or, si toute société est immédiatement politique et que nulle société n'a jamais existé qui ne fut particulière, d'où vient qu'un principe unitif comme la relation commandement/obéissance n'ait pas encore réussi à constituer la société universelle, l'État total, réalisant ainsi la fin de l'Histoire?

Pour répondre à cette question, il doit être pris en compte que, pour Freund, si la politique est la forme de la cité, la société en est la matière. Or, la matière est indéfiniment divisible et multiple, si la forme est unifiante, par définition.

Cette analyse de la notion de matière se vérifie, d'ailleurs, aisément, selon le cas de figure même, à l'origine de la description de la laïcité sociale par Gauchet: toute société est, de fait, hétérogène, divisée en groupes, classes, associations.

Par conséquent, la constitution de toute société politique sera unifiée par sa forme, la politique, conditionnée par son essence: *la relation commandement/obéissance*. D'autre part, elle ne pourra jamais être que particulière, compte tenu du caractère intrinsèquement divisif de la société, laquelle ne retrouve une quelconque unité que par le politique. Ainsi, une société globale s'avère impossible, de par le caractère profondément antagoniste de toute matière sociale. Car, essentiellement, cette matière sociale, c'est l'Homme: une relation dialectique, relation, parce qu'uni par sa sociabilité, et dialectique, parce qu'opposé par l'insoumission de son égalité naturelle. De sorte que, seules des sociétés particulières seront possibles, organisées et ordonnées formellement par le politique. Autrement dit, la relation commandement/obéissance est toujours particularisée par quelque matière sociale exclusiviste. Toute unité civique ne sera donc jamais que close, car cette claustration est le gage même de sa stabilité, la société étant unifiée par le politique. C'est pourquoi, aucune société universelle, d'après Freund, n'a jamais pu et ne pourra jamais voir le jour, ici-bas:

Enfin la société politique est close en vertu de l'exercice politique même. La vie politique est combat, lutte incessante, ce qui veut dire que la société politique est obligée de se délimiter elle-même pour délimiter l'adversaire ou l'ennemi. La tâche politique est donc double: d'une part se délimiter, s'organiser à l'intérieur de ses frontières en établissant la paix, l'ordre et la détente, d'autre part, se défendre contre d'autres collectivités, c'est-à-dire affaiblir l'adversaire, le bloquer, le borner. Peu importe la nature de l'ordre juridique interne, qu'il soit égalitaire ou hiérarchique: par lui-même l'ordre est clôture. [...] Sans cesse les théories humanitaires essaient de briser la clôture et d'ouvrir la politique à la fraternité entre les hommes et les peuples. En vain. (Freund, 1986(1965), p.40)

De sorte que, si la politique ne peut unifier qu'en particularisant quelque société, c'est en l'ordonnant, au moyen du rapport commandement/obéissance, autour d'un bien commun, fin inhérente au groupe visé (langue, histoire, culture etc...), et en le protégeant. Car, la protection, tant interne (ordre) qu'externe (sécurité), du groupe est la condition *sine qua non* de toute obéissance et, partant, de tout ordre politique:

Il ne faut pas chercher ailleurs que dans l'absence d'un patrimoine les raisons de l'effritement rapide des États ou principautés éphémères d'autrefois qui ne réussirent guère à survivre à leur fondateur, alors que les États qui sont des patries se perpétuent en dépit des convulsions internes les plus violentes et finissent toujours pas retrouver leur unité politique même après un démembrement ou une occupation. De même, une société qui n'a plus conscience de défendre un bien commun qui lui est particulier, c'est-à-dire toute société qui renonce à son originalité, perd du même coup toute cohésion interne, se disperse lentement et se trouve condamnée à plus ou moins longue échéance à subir la loi extérieure. Le particularisme est une condition vitale de toute société politique. Il est toutefois aussi difficile à cerner conceptuellement la notion de bien commun que celle de santé: elle est un complexe très divers, de caractère linguistique, culturel, économique, racial, émotionnel, traditionnel et historique. (Freund, 1986(1965), p.39)

Aussi, en dernière analyse, la politique unifie-t-elle par identification du groupe sur lui-même, en tant que foyer de l'unité sociale, autour d'un patrimoine commun, en opposant groupe contre groupe, cité contre cité. La politique est donc, par définition, selon Freund, discriminante et ostracisante, dans le but de permettre la conservation politique du groupe social unifié par ses soins et sous l'unité des mêmes motifs.

C'est pourquoi, le signe par excellence du politique est la frontière, en ce qu'elle défend, protège et interdit, la communauté sociale qu'elle organise. La frontière est donc la marque quantitative, toute désignée, dans l'espace et le temps, de cette exigence d'unité du politique:

La société est donc la donnée politique à la fois parce qu'elle est destinée à être organisée par l'activité politique et que tout homme naît et vit au sein d'une collectivité particulière ayant la juridiction sur un territoire déterminé par des frontières et structurées par des institutions qui sont les supports des particularismes. Bien que théoriquement l'idée d'une société du genre humain entièrement unifiée n'est pas contradictoire en soi, politiquement cependant la société est donnée sous la forme de l'hétérogénéité des groupes et du pluralisme des unités politiques. Il est à prévoir que cette division persistera indéfiniment, aussi longtemps que l'homme restera un homme. (Freund, 1986(1965), pp.43-44)

Par conséquent, puisque l'ordre politique est clôture, l'unité politique ne saurait-elle procéder autrement que par rassemblement discriminant. Ce qui aura pour effet de permettre l'institution d'entités autonomes, distinctes et séparées, les cités, constituées et différenciées par un bien commun propre à chacune. Ce bien commun sera donc la fin même du politique, dont l'uniformité interne et la discrimination externe seront les conditions d'existence et de conservation.

Aussi, pouvons-nous, en première approximation, estimer que les thèses de Gauchet, en faveur d'un ré-équilibrage de notre compréhension de la laïcité politique et ses critiques à

l'égard de son gauchissement, en termes de laïcité sociale, sont fondées, *de jure et de facto*. On comprendra aisément pourquoi, dans cette perspective, la tolérance de tout multiculturalisme, même latent, et encore plus sa promotion ne sauraient mener, à terme, qu'à la balkanisation de l'État, voire à son inéluctable éclatement, en entités souveraines, opposées les unes aux autres, comme nous l'annoncions déjà en début de chapitre.

Dès lors, si nous récapitulons, succinctement, les thèses de Gauchet et celles de Freund, nous arrivons, d'une part, à l'autonomie participative, principe auto-constituant de la laïcité, du peuple entendu au sens de concept politique, forme politique unificatrice. Cette sorte de laïcité s'oppose, selon Gauchet, à la laïcité sociale, qui en serait un dérivé abâtardi, fonctionnant à partir d'un principe d'autonomie proportionnelle de chaque citoyen, cherchant chacun la reconnaissance effective de sa singularité, incapable de quelque unification, si ce n'est celle de la compossibilité d'un État laïc, déjà constitué. La laïcité sociale serait donc, de l'avis de l'auteur de *la Religion dans la démocratie*, qu'une dégradation de la laïcité politique. Le grand défi serait donc de délivrer la laïcité de cette gangrène sociale, qui en paralyse l'exercice et en cancérisse le fondement et l'opportunité.

D'autre part, selon Freund, toute société est immédiatement politique et trans-historiquement particulière. De sorte que, le politique ne saurait tolérer qu'une culture une, même laïque, et ne pourrait, en aucun cas, s'accommoder de quelque multiculturalisme et, encore moins, de toute velléité de laïcité sociale.

Il semble, donc, que sous l'horizon freudien, la thèse de Gauchet ait gagné la partie, si tant est que le principe démocratique puisse s'accorder à la relation commandement/obéissance, nerf de l'argumentation de l'auteur de *l'Essence du politique*. La démonstration de cette possibilité de rencontre sera l'objet de cette partie finale de ce chapitre, consacrée spécialement à la confrontation des propos de Gauchet et de Freund.

4.3

Pertinence de l'entreprise de Gauchet.

A ce titre, nous avons inscrit la lecture de la thèse de Gauchet à l'intérieur d'un parcours historique factuel, auquel son herméneutique subtile s'était elle-même prêtée, afin d'en attester, autant que possible, la pertinence. A ce titre, au moins, une des exigences de la démarche de Freund se trouve satisfaite: celle du réalisme politique.

En effet, loin de se baser sur d'artificielles élucubrations, l'exégèse politique de Gauchet, comme nous avons pu le constater, aux chapitres premier et second de ce mémoire, s'applique plutôt à nous offrir une lecture habile mais solide du parcours historique de la laïcité, de la Réforme à la contre-culture post *soixante-huitarde*.

A cet égard, il nous a paru possible, voire profitable, de raccorder, au plan méthodologique, cette approche de celle de l'auteur de *L'Essence du politique*, d'autant que la finalité de la démarche des deux penseurs semble devoir tendre vers la découverte de principes trans-historiques sous-jacents à l'émergence des formes politiques, d'un point de vue général, pour Freund, ou sous un angle particulier, soit celui des laïcités politique et sociale, pour Gauchet. Ainsi, il nous ne nous paraît pas impertinent de nous demander si la forme la plus achevée de la constante politique freudienne, le principe commandement/obéissance, ne se trouve pas pleinement réalisée par l'État-nation *laïc*, tel que le conçoit Gauchet?

En effet, existe-t-il d'autre régime où ce principe s'applique le plus intégralement que celui de l'autonomie politique républicaine? Car, la souveraineté populaire, en se dédoublant en État et en société, se commande et s'obéit à elle-même. L'extension du principe de la politique, selon Freund, semble, donc, ici, maximale et, partant, indépassable, ainsi que l'explique Gauchet:

L'avènement de la démocratie, c'est le passage de la société de religion, c'est-à-dire assujettie, à la société sujette d'elle-même en tant que société structurée hors religion (Gauchet, 1985, p248)

et:

Cas de figure type de la réduction de l'altérité religieuse entendue comme transfert de l'autre au sein du rapport inter-humain: la société autonome, la société réglée et déterminée purement de l'intérieur d'elle-même-et sujette d'elle-même, donc, en ce sens précis-est une société organisée par l'autre. Non plus l'autre sacré qui la commandait du dehors; l'autre, « laïc », l'autre immanent qu'elle est et qu'elle se fait pour elle-même, qu'il s'agisse de la définition de son temps légitime, des formes de coexistence de ses membres ou des modalités de son gouvernement. (Gauchet, 1985, p.253)

Or, parce que cette extension est une réalité concrète, depuis 1905, en France, nous sommes en présence d'un cas d'espèce de société politique particulière, auquel s'applique tout à fait le principe d'analyse politique de Freund. Aussi, la notion de commandement/obéissance revêt-elle la forme du dédoublement du peuple souverain de l'État laïc.

S'il en est ainsi, alors il ne paraît pas excessif d'en conclure que l'autonomie républicaine, selon l'auteur de *La Religion dans la démocratie*, la fin de l'exercice de la souveraineté populaire, incarnée par l'État-nation *laïc*, se trouve à pleinement coïncider, en le matérialisant de façon complète, avec le principe politique-clé de Freund. Aussi, il ne paraît pas exagéré d'en déduire que la laïcité politique, selon Gauchet, nous semble représenter la réalisation la plus aboutie du principe freudien, puisque commandement et obéissance s'y impliquent *indissociablement*.

Or, parce que cette laïcité est toujours la forme politique d'une société suffisamment préparée, possédant division de l'espace (territoire), du temps (us et coutumes, histoire) et unité culturelle (langue), toute maximale que puisse être cette laïcité, une sécularisation, alors, plus avancée de la société, comme l'exige la laïcité sociale, est-elle envisageable, sans compromettre les trois caractéristiques politiques relevées, indispensables à la survie de toute entité politique, selon Freund? En tout état de cause, notre lecture de Freund ne semble pas converger vers cette éventualité, bien au contraire.

C'est pourquoi, à notre avis, la forme politique de l'État laïc ne peut entériner, comme Gauchet l'a déjà noté, d'autres caractéristiques socio-culturelles que celles de la société qu'elle a organisée, même sécularisée à l'extrême. De sorte que, ni le multiculturalisme, ni la laïcité sociale, ni aucune forme de citoyenneté différenciée ne sauraient trouver droit de cité

au sein de quelque État démocratique, si nous invoquons les vues politiques concordantes de Freund et de Gauchet. Sinon, l'unité du principe commandement/obéissance, qui avait résisté au dédoublement républicain, ou démocratique, en vertu de l'unité participative citoyenne, grâce à l'analogie de participation, fondée sur la notion d'autonomie sous-jacente, se trouverait fractionnée par la laïcité sociale, ce qui sonnerait le glas de l'unité de l'État.

Car, cette forme de laïcité que représente la laïcité sociale, s'exerçant sur le mode de l'analogie de proportionnalité, sous fond d'autonomie, ne saurait, à terme, qu'exténuer, voire fragmenter, l'unité du pouvoir, comme nous croyons l'avoir suffisamment illustré, au cours de ce mémoire. Aussi, selon l'aval probable d'une lecture serrée de Freund, la seule issue de la laïcité sociale paraît bien devoir, ou bien se déclinier, sous cet horizon herméneutique, en termes de sécession, ou bien, s'abolir, au profit d'un ré-équilibre de notre compréhension de l'État laïc, réclamé par Gauchet.

A ce stade de notre enquête, il ne semble pas outrancier de reconnaître infligé un certain démenti, en regard de l'analyse de Freund, aux constructions théoriques d'un Gauthier et d'un Kymlicka. Par contre, il ne paraît pas démesuré d'admettre, selon le même critère freudien, la thèse de Gauchet, à propos de la précellence de la laïcité classique, sur toutes autres formes d'organisations politiques.

A ce titre, notre mémoire semble avoir répondu à son interrogation: la laïcité n'est bien qu'un concept politique, une forme structurant une réalité sociale particulière, et non le simple outil, accidentel et accessoire, d'une société se suffisant, par ailleurs, à elle-même, comme le désirerait la laïcité sociale. Car, la république démocratique, ou l'État laïc, selon l'acception de Gauchet, en vertu du principe commandement/obéissance et de l'analogie de participation, appliquée à la notion d'autonomie du peuple souverain, est seule viable. Elle est inassimilable à quelque gauchissement social, insinué par la laïcité sociale, qui en ferait le pantin des revendications singulières de tout un chacun. De plus, parce que seule la laïcité politique peut unifier une société politique, tandis que la laïcité sociale ne saurait que se penser en dehors de toute organisation étatique, qu'elle susciterait mais dont elle ne

dépendrait pas *essentiellement*, alors, de ce point de vue aussi, nous devons admettre que seule la laïcité politique semble répondre au postulat de Freund.

En conséquence, l'affirmation de la pleine pertinence de la thèse de Gauchet, tant en elle-même que sous les auspices de l'horizon de Freund, malgré les récriminations et objections des Kymlicka, Gauthier et autres, nous semble chose acquise. Or, parce que de cette pertinence dépendait l'illustration de la précellence de la laïcité politique, sur tout avatar s'en réclamant, nous pensons humblement que notre trop brève étude a attrapé, malgré tout, son but, méthode et objet, à savoir: dépasser, par une analyse quelque crédible, notre problématique, et réitérer, de façon plus solide, les exigences classiques de la laïcité, reconnue comme forme ou concept politique et non comme simple réalité sociale, ou accident émanant d'une quelconque réalité sociale.

BIBLIOGRAPHIE

I-Auteurs classiques

Aristote.2002 *Constitution d'Athènes*.(IVe siècle av. J-C.) Paris: Belles Lettres.182p.

Aristote.1962 *La Politique*. (336 av. J-C.) Paris: Vrin.

Constant, Benjamin.1999. « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» (1819), in : *Écrits politiques*. Paris: Gallimard. pp. 275-276.

Hamilton, Alexander, Jay, John. Madison, James. 1998. *Le Fédéraliste*.(1787) Paris: Economica.788p.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.1997. *Propédeutique philosophique*.(1808)Paris: Minuit.236p

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.1970. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. (1830). Paris: Gallimard.550p.

Hobbes,Thomas. 2000. *Le Léviathan*.(1651) Paris: Gallimard.1027p.

Hume, David.1966. *Traité sur la nature humaine*.(1740) Paris: Aubier-Montaigne.753p

Hume, David. 1972 *Essais politiques*.(1741) Paris: Vrin. 362p.

Kant, Emmanuel.1994.*Métaphysique des moeurs-Doctrine du droit*.(1785). Paris: GF-Flammarion. 425p.

Kant, Emmanuel.1993. *Théorie et Pratique*. (1793) Flammarion. Paris: 190p.

Locke, John. 1992. *Lettre sur la Tolérance*. (1667) Paris: Garnier-Flammarion.269p

Locke, John. 1992. *Traité du gouvernement civil*. (1690). Paris: Flammarion.381p.

Luther, Martin. 1992 *Les grand Écrits réformateurs*. (1521). Paris: Garnier-Flammarion.265p.

Machiavel, Nicolas. 1970 *Discours sur la seconde décade de Tite-Live*. (1517). Paris: Gallimard. pp.528-530.

Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de.1965 *L'Esprit des Lois*.(1748). Paris: Gallimard. Tome.II. 1054p.

Mill, John Stuart. 1966. *Considérations sur le gouvernement représentatif*. (1863). Paris: Nouveaux horizons. 119p

Mill, John Stuart. 1977. *Consideration on representative government*. (1863). Toronto press: university of Toronto. 566p.

République Française. Assemblée nationale. *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*. 21 mars 1905. Paris: Journal officiel.

Rousseau, Jean-Jacques. 1977. *Du contrat social*. (1761). Paris: Seuil. Coll: Points. 313p.

Spinoza. 1999. *Traité théologico-politique*. (1670). Paris: Presses Universitaires de France. Paris. Tome III. 700p.

Traduction oecuménique de la Bible. 1988. Paris: Alliance Biblique Universelle-Le Cerf. Paris. 1863p.

II- Études contemporaines

Althusser, Louis. 1999. « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». in: *Ecrits philosophiques et politiques*. Paris: Bibliothèque générale Française. pp.69-125.

Baubérot, Jean. 1991. « Stratégies de la liberté ». in: *La Tolérance*. Paris: Editions Autrement. pp. 90-104.

Beaud, Olivier. 1998. « Fédéralisme et souveraineté ». i : *Revue du droit public*. no.1. Lille. pp.83-122.

Beaud, Olivier. 2007. *Théorie de la fédération*. Paris: Presses universitaires de France. Coll. le Léviathan. 433p.

Boulad-Ayoub, Josiane. 1991. *L'Activité symbolique dans la vie sociale*. Montréal: Université du Québec à Montréal. 217p.

Boulad-Ayoub, Josiane. 2005. *L'abbé Grégoire apologiste de la République*. Paris: Honoré Champion. 254p.

Campbell, R. 1963 *L'existentialisme*. Paris: Foucher. 70p.

Castoriadis, Cornélius. 1999. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil. 538p.

- de la Touanne, Sébastien. 2004. *Julien Freund: penseur « machiavélien » du politique*. Paris: Harmattan. 321p.
- de Margerie, Bertrand. 1975. *La Trinité Chrétienne dans l'Histoire*. Paris: Beauchesne. 499p.
- Freund, Julien. 1986. *L'Essence du politique*.(1965). Paris: Sirey. 759p.
- Gauchet, Marcel. 1985. *Le Désenchantement du monde*. Paris: Gallimard. 306p.
- Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard. 127p.
- Gauchet, Marcel. 2002 *La Démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard. 385p.
- Gauthier, David. 2000 *Morale et contrat*. Sprimont: Mardaga. 450p.
- Goyard-Fabre, Simone. 1990. « La Souveraineté ». in: *les notions philosophique*. Paris: Presse Universitaires de France. Encyclopédie philosophique universelle. pp.2439-2441.
- Grenet, Paul. 1960 *Le Thomisme*.(1953) Paris: Presses universitaires de France. Coll :que sais-je? 128p.
- Haarscher, Guy. 1996. *La Laïcité*. Paris: Presses universitaires de France. Que sais-je? no.3129. Paris. 128p.
- Hannequin, A . « Préface ». in: *Critique de la raison pure de Kant*. trad. Tremesaygues et Pacaud. Paris: Alcan . 1905. pp. xi-xii
- Henrot, Th. *Les États-Unis*. Veviers: Marabout université. 1966. 283p.
- Kymlicka. Will. 2001. *La citoyenneté multiculturelle*. Montréal: Boréal. 357p.
- Lalande, André. 1960. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France. 1322p.
- Lambert, Roger. 1994. *La justice vécue et les théories éthiques contemporaines*. Sainte-Foy: Presses de l'université Laval. 239p.
- Mounier, Emmanuel. 1971 *Le Personnalisme*.(1949). Paris: Presses universitaires de France. Que sais-je? 136p.
- Mossé-Bastide, Rose-Marie. *La Liberté*. Paris: Presses universitaires de France. 126p.
- Parizeault, Eric. 2005. « L'Evolution de la Religion et du Politique » Mémoire de maîtrise. UQAM. Montréal. 137p.

- Pena-Ruiz, Henri. 1999. *Dieu et Marianne*. Paris: Presses universitaires de France. Coll. Fondements de la politique. 360p.
- Rawls, John. 1997. *Théorie de la justice*. (1971) Paris: Seuil. 666p.
- Sartre, Jean-Paul. 1970. *L'Existentialisme est un humanisme*. (1946) Paris: Nagel. 141p.
- Schmitt, Carl. 1993. *Théorie de la constitution* (1928). Paris: Presses universitaires de France. 576p.
- Siméon, Jean Pierre. 1977. « La démocratie selon Rousseau ». In: *Du contrat social*. Paris: Seuil. Coll: Points. 313p
- Süss, Théobald. 1966. « Préface à la liberté du Chrétien ». in: *Martin Luther Oeuvre*. Genève: Labor et Fides. pp.63-77.
- Taguieff, Pierre-André. 2007. *Julien Freund : au coeur du politique*. Paris: La Table ronde. Coll. contretemps. 154p.
- Van Steenberghen, Fernand. 1966. *Ontologie*. Louvain: Publication universitaire de Louvain. 288p
- Verneaux, Roger. 1964. *Leçons sur l'existentialisme*. Paris: Téqui. 261p.
- Vialatoux, Joseph. 1966. *La morale de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France. 86p.